This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

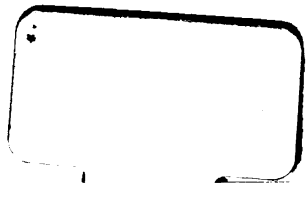
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

230 .G886 C.1
Wort und Geist; eine h
Stanford University Libraries
3 6105 046 781 055

230
G886



6577/22

Wort und Geist.

Eine historische und dogmatische Untersuchung

zum

Gnadenmittel des Wortes.

Von

Richard H. Grützmacher,
Lic. theol.

Leipzig.
GERMANY
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1902.

Se

Alle Rechte vorbehalten.

294611

STANFORD LIBRARY

Seinen hochverehrten Lehrern

den Herren

D. Deutsch und **D. Seeberg,**

Professoren an der Universität Berlin

in

herzlicher Ehrerbietung und Dankbarkeit

zugeeignet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Die in diesem Buche niedergelegten Untersuchungen über „Wort und Geist“ wurden von einem historischen und dogmatischen Interesse geleitet. Einmal galt es rein geschichtlich festzustellen, welche Gedanken und Vorstellungen über das Gnadenmittel des Worts man im alten Protestantismus, als der klassischen Zeit für diese Frage, gehabt hat. An Vorarbeiten fehlte es fast ganz, wo sie, wie etwa bei S. Franck vorhanden waren, wurden sie mit Dank benutzt. Eine Vollständigkeit in dem Sinne, daß möglichst jeder Theologe und zwar in gleicher Ausführlichkeit zu Worte käme, wurde nicht erstrebt. Die Einzeluntersuchungen sind in dem Maße ausgeführt, daß sie eine gesicherte Grundlage für den im vorletzten Paragraphen gezeichneten inneren Gang der Entwicklung bieten. Mit dieser Zusammenordnung der in der Geschichte hervorgetretenen Gedankengänge mochte der Verfasser seine Arbeit nicht beschließen, da es ebenso unbefriedigend ist, dem dauernden Wechsel von — den Theologen wie den Christen innerlich interessierenden — Vorstellungen ohne irgend ein bestimmtes Resultat zuzusehen, wie vor einem Exempel zu stehen, von dem man zwar einen Faktor nach dem anderen, nie aber die Lösung kennen lernt. Ein Schlußabschnitt macht darum den Versuch, im Anschluß an die geschichtlichen Darlegungen und mannichfach in ihnen vorbereitet, die Lehre von Wort und Geist dogmatisch, den Bedürfnissen unseres systematischen Denkens entsprechend, darzulegen. So überaus hoch wir der „Väter“ Arbeit werten, so wenig sind wir doch in der Lage die Ev. Joh. 16, 13—14 gegebenen Zusagen für ihr Schaffen allein und nicht auch für das der Gegenwart in Anspruch zu nehmen. Eines Gedanken sind freilich in besonderem Maße frei von der jeder Theologie anhaftenden zeitlichen Beschränktheit und darum auch Ver-

gänglichkeit; das sind die Luthers, deshalb konnten viele seiner religiösen und theologischen Grunderkenntnisse unmittelbar und ungesiebt in die dogmatische Skizze, welche die Mittel ihres Aufbaues den Gedankenformen der Gegenwart entnimmt, überführt werden.

Eine ganze Reihe der benutzten Bücher sind verhältnismäßig selten. Dieser Umstand machte es mir mehrfach unmöglich, sie zu einem zweiten Vergleich für den Druck zu erhalten. Daraus erklärt es sich, wenn die Schreibweise in den Citaten vielleicht hier und da volle diplomatische Genauigkeit vermissen läßt.

Greifswald, Studienhaus, Februar 1902.

R. H. Grützmacher.

Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung (Die Lehre von Wort und Geist in der alten und mittelalterlichen Theologie)	1—7
Die Lehre von Wort und Geist in der lutherischen Theologie bis 1620	8—98
§ 1. Luther	8—47
§ 2. Melanchthon	47—57
§ 3. Althamer, Brenz, Urbanus Rhegius, Osiander	57—64
§ 4. Lutherische Bekenntnisschriften	64—71
§ 5. Flacius und Wigand	72—83
§ 6. Selnecker, Chyträus, Chemnitz	83—89
§ 7. Die Konkordienformel	89—93
§ 8. Hafenreffer, Hutter, Gerhard	93—98
Die Lehre von Wort und Geist in der reformierten Theologie bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts	99—153
§ 9. Zwingli und die reformierten Bekenntnisschriften seiner Richtung	99—110
§ 10. Bullinger, Capito, Öcolampad	110—116
§ 11. Butzer	116—122
§ 12. Calvin und die reformierten Bekenntnisschriften seiner Richtung	122—142
§ 13. Beza, Wolebius, Wendelin	142—147
§ 14. Keckermann, Alstedt, Heidegger	148—153
Die Lehre von Wort und Geist bei den Schwärmern	153—220
§ 15. Münzer, Karlstadt	153—158
§ 16. Schwenkfeldt	158—173
§ 17. D. Joris	174—175
§ 18. Franck, Denk, Hetzer, Hofmann, Thamer	175—185
§ 19. Weigel	185—195
§ 20. Böhme	195—204
§ 21. J. Arndt	204—216
§ 22. Die Quäker	217—220

Seite

Der Kampf um die Lehre von Wort und Geist im Rahtmannschen Streit . . . . . 220—245
§ 23. Die Lehre Rahtmanns . . . . . 220—245
Die orthodoxe Lehre des 17. Jahrhunderts . . . . . 246—279
§ 24. Die Gegner Rahtmanns . . . . . 246—261
§ 25. Brochmand, Hülsemann, König . . . . . 261—263
§ 26. Quenstedt, Calov, Hollaz . . . . . 264—269
§ 27. Musäus, Calixt, Bayer, Dannhauer . . . . . 269—279
Die geschichtlichen und dogmatischen Ergebnisse . . . . . 279—312
§ 28. Der innere Gang der geschichtlichen Entwicklung . 279—293
§ 29. Die dogmatische Lehre vom Gnadenmittel des Worts 294—312

Einleitung.

„Der Väter beständige Lehre“ so betitelt Rahtmann eines seiner Bücher, das von dem Verhältnis von Geist und Wort handelt, getreu einem in der Geschichte der Theologie so oft zu beobachtenden Gesetze, daß niemand gern auf dem Gebiet der religiösen Lehre etwas absolut Neues sagen möchte, sondern jeder in der Vergangenheit nach Vertretern und Vorläufern seiner Gedanken sucht, um seinen Anschauungen die Autorität des ubique, semper et ab omnibus creditum zu gewinnen.[1]) Und dies Gefühl des geschichtlichen Zusammenhanges, der Abhängigkeit von dem Erbe der Vorzeit entspricht der Wirklichkeit; nur führen oft die geschichtlichen Verbindungslinien nach ganz anderen Seiten, als wie der Theologe und Dogmatiker selbst glaubt. Keiner vermag mit voller Unbefangenheit die Selbstanalyse zu vollziehen und den Ursprung der Kräfte zu bestimmen, die ihn zu dem machten, was er wurde und was er ist. Das ist die Sache und Aufgabe des Historikers, dessen ganzes Interesse dahin zielt, den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung bestimmter Vorstellungen aufzuzeigen, soweit es Umfang und Art der vorliegenden Quellen gestatten. Die damit zu verbindende Kritik hat ihre Norm und ihren Maßstab in der dogmatischen Stellung des Darstellers, die ihrerseits wieder abhängig und bedingt ist durch die aus der geschichtlichen Entwicklung gewonnenen Resultate. Für ein besonderes theologisches Problem, für das Verhältnis des göttlichen Geistes zum menschlichen Wort, oder anders ausgedrückt, für die Frage, ob und in welchem Maße menschliches Wort Träger und Vermittler göttlicher Gnade und Kraft sein kann, will die folgende Studie die geschichtliche Entwicklung zugleich mit der Tendenz, bestimmte Grundgedanken aus ihr für die dogmatische Lehre zu gewinnen, darzustellen versuchen.

1) Dies Gesetz läßt sich z. B. beobachten bei Wiclef in De eucharistia (ed. Loserth 1892), bei Luther in seinem Urteil über Wesel u. Bernhard, bei Flacius im Catalogus testium veritatis, bei J. Gerhard u. a.

Die Arbeit hätte einzusetzen bei dem Anfang christlicher Religion und Theologie, ja früher noch bei dem Anfang religiösen Denkens überhaupt, da jede Religion, wenn auch vielleicht in etwas anderen Ausdrücken, das Problem nach der Art und Weise der Übermittlung göttlicher Offenbarungen und Kräfte an den Menschen stellt. Aber weil so dies Problem mit religionspsychologischer Notwendigkeit auftaucht, braucht zwischen seinen einzelnen verschiedenen Lösungsversuchen kein geschichtlicher Zusammenhang zu bestehen, sondern eine Mehrzahl von Quellen für die Entstehung wie die Beantwortung dieser Frage ist möglich und wahrscheinlich. Für die christliche Theologie könnte es sich nur um Einflüsse aus der griechischen Philosophie, sonderlich der Platos, der rabbinischen Theologie und Philos Spekulationen handeln, die sämtlich schon Theorien über das Verhältnis von Gottes Geist und Menschenwort ausgebildet hatten. Aber diese Einflüsse beschränken sich wesentlich auf die altchristlichen Vorstellungen von der Inspiration — hier sind sie besonders bei Justin unverkennbar —, denn irgend welche näheren Erörterungen über das stetige Verhältnis des göttlichen Geistes zu dem die Menschen umwandelnden und bekehrenden Worte der Schrift und der Predigt fehlen unseres Wissens in der Theologie der ersten christlichen Jahrhunderte noch ganz. Man blieb mit den alt- und neutestamentlichen Aussagen bei der Feststellung der Thatsache, daß Gott uns mit Gesetz, Evangelium, Taufe und Abendmahl göttliche Wahrheit und ewiges Leben brächte, über das „Wie“ reflektierte man nicht.[1]) In der Praxis leugnete man keineswegs, daß die Schrift Gnadenmittel sei, wozu sonst die Ermahnungen zu ihrem Lesen, warum sonst die lectio continua, wenn nicht allen Büchern der Schrift Wirkungen an Menschenherzen zugetraut wurden, weshalb eine so große Furcht, die Schrift in der Verfolgung auszuliefern, wenn nicht göttliche Kraft in ihr ruhte![1])

1) cf. über die Anschauungen der apostolischen Väter: Seeberg, „Dogmengeschichte“ I 1895 S. 43.

Bei Clemens Alexandrinus findet sich einerseits die starke Betonung der Schrift als wirkliches Gnadenmittel (Cohort. p. 60), anderseits aber auch die Erwähnung innerer religiöser Kräfte des Menschen, auf welche die Schrift nur hinweist oder die sie bestenfalls sollizitiert (Paed. III p. 307).

Origenes nimmt eine Wirksamkeit Gottes durchs Wort an, aber es ist für ihn — und so bleibt es in der griechischen Theologie — mehr Lehroffenbarung als Gnadenmittel (cf. Seeberg l. c. 140), bei den Sakramenten ist das Wort die Hauptsache (Seeberg l. c. 115). Die in späterer Zeit so oft wiederholte Behauptung, das Wort sei selbst nicht *αὐτάρκης*, um bis

Ansätze zur theoretischen Behandlung unserer Frage finden wir zuerst bei Augustin. Er hat auch über das Wort als Gnadenmittel Gedanken geäußert, deren Spuren man bis weit hinein in die protestantische Theologie begegnet. „Zunächst war es ein gewaltiger Fortschritt, den nur ein so innerlicher Mann wie Augustin machen konnte, daß er neben die Sakramente das Wort gestellt hat" (Harnack: Dogmengeschichte III 1897 S. 144).[1]) Augustin betont streng die objektive Wirksamkeit des Wortes, so sagt er „semen quo regeneror verbum dei est" (bei Harnack l. c. 144 Anm. 2); aber die durchgehende Anschauung Augustins ist anders orientiert, sie steht in Parallele zu seinem symbolischen Sakramentsbegriff. Die heilige Schrift gehört zu den „signa divinitus data, quae in scripturis s. continentur, per homines nobis indicata sunt, qui ea conscripserunt" (De doctr. christ. II 2). Die heilige Schrift ist keine direkte Schöpfung des Geistes, darum bringt sie nicht Gnade und Kraft, sondern weist nur als Symbol[2]) darauf hin. Neben ihr erfolgt eine besondere Wirksamkeit des Geistes oder des inneren Wortes, sie tritt aber nicht bei allen, sondern nur bei einigen auf einen besonderen Beschluß Gottes ein: „Qui credunt praedicatore forinsecus insonante, intus a patre audiunt atque discunt, qui autem non credunt, foris audiunt, intus non audiunt neque discunt, hoc est illis datur, ut credant, illis non datur".[3]) Diese Unterscheidung Augustins steht in ursächlichem Zusammenhang mit seiner Prädestinationslehre, sofern sie die innere wirksame Berufung durch den h. Geist für die Prädestinierten reserviert, und es verständlich macht, daß nicht alle, die unter den Schall des Wortes kommen, wirkliche Heilswirkungen erleben. Er denkt die Wirksamkeit des Geistes als dem Worte vorangehend; besitzt man sie, so ist die äußere Schrift etwas recht Nebensächliches, sie hat dann Wert nur als

---

in die Seele zu dringen, ohne eine besondere Wirkung des h. Geistes, bahnt sich bei ihm an (c. Celsus VI 2 p. 630); ebenso streift er die Frage, ob sich der Mensch nicht schon in einer bestimmten, religiös angeregten Zuständlichkeit befinden muß, wenn die Schrift ihm nützen soll. Bei Athanasius sind die Schriften *αὐτάρκειε πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν* (c. gentes I 1). Weiteres bei Hagenbach „Dogmengeschichte" § 32.

1) Angebahnt ist diese Anschauung allerdings schon bei Tertullian: de cultu femin. II 11, de orat. 19, adv. nation. II, 8.

2) cf. Seeberg l. c. I 294. Diese Vorstellung hängt wahrscheinlich mit dem Neuplatonismus zusammen.

3) cf. bei Loofs „Leitfaden der Dogmengeschichte" [3] 1893 S. 223, wo noch ähnliche Sätze Aug. mitgeteilt sind.

Lehrkompendium zum Unterricht anderer: „Homo itaque fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos“ (De doctr. christ. I 39). Wo man später in voller Strenge den Augustinischen Prädestinationsgedanken reproduzierte, verband sich leicht wieder mit ihm die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Wort, zwischen der Gnadenthätigkeit des Geistes und der nur lehrenden des Wortes.

Dieselbe scharfe Scheidung zwischen innerem und äußerem Wort hat Gregor der Große beibehalten, das innere Wort ist auch bei ihm das religiös allein wirksame (cf. Seeberg D.G. II 1898 S. 9); aber gemäß seiner andersartigen Stellung zur Prädestination, scheint Gregor den Geist nur anläßlich und regelmäßig bei der äußeren Wortverkündigung eintreten zu lassen: „operatur intrinsecus per verba doctoris“ (bei Loofs l. c. 248). „Per sacra eloquia dono spiritus vivificamur, . . . spiritus vadit, cum legentis animum diversis modis et ordinibus tangit deus“ (bei Harnack l. c. III 250).

Im Mittelalter verschwand diese scharfe Scheidung zwischen der Wirksamkeit des Wortes und Geistes, wenn auch der aufmerksame Beobachter . . . die Zusammenhänge der mittelalterlichen Lehren mit denen der doctores ecclesiae kaum zu verkennen vermag. Auch im Mittelalter bleibt die Bedeutung des Wortes die gleiche, es lehrt, es teilt die Wahrheit mit, aber die Gnade bringt es noch nicht, [1]) sie empfängt man, indem man die Sakramente braucht. [2])

---

1) Nachdem Heinrich von Gent (ed. Voret 1613. Quodlibeta 8 II S. 12 r_a.) eine Stelle aus Augustin (angeführt bei Seeberg D.G. I 267) wörtlich citiert hat, fährt er fort: „Qui autem postquam acceptaverit primam admonitionem repellit a se huiusmodi gratiae inclinationem, obicem ponit ad gratiam gratificantem, unde et iustitia digne ei denegatur et ipse in peccato inducatur“. „Hier haben wir also bei einem Scholastiker eine Lehre vom Gnadenmittel des Worts, wobei ausdrücklich das innere und äussere Wort koordiniert werden. Aber wie charakteristisch ist doch diese Wortlehre! Das Wort bringt Gnade, aber nur eine allgemeine, die Seele erweckende und anregende Gnade. Darin erschöpft sich die Vocatio. Erst wenn sich der Mensch dann selbst bekehrt, empfängt er die wirklich rechtfertigende Gnade, und die haftet ausschließlich an den Sakramenten“ (Seeberg: Die Theologie des Johannes Duns Scotus“, Leipzig 1900 S. 618).

2) So die theoretische Vorstellung. Damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß im praktischen Sprachgebrauch, sonderlich in der Predigt, der Empfang der göttlichen Kräfte auch aufs Wort zurückgeführt wurde; aber wenn man von der infusio gratiae redete, dachte man in erster Linie an die Sakramente. Bei Duns Scotus finden sich die Ansätze zu einer Lehre

Wie sich die Scholastik den Zusammenhang zwischen dem göttlichen Geist und den menschlichen Mitteln dachte, hat sie in ihrer Sakramentslehre dargelegt. Die hier gefundenen Formeln und entworfenen Schemata haben dann später in bedeutsamer Weise die Begriffsbildung über das Verhältnis von Wort und Geist geleitet. Darum interessiert in unserem Zusammenhange der doppelte Aufbau der scholastischen Sakramentslehre. Thomas von Aquino stellte sich das Verhältnis von signum und göttlicher Gabe im Sakrament so vor, daß die signa die Gnade enthalten, Gott aber dennoch die causa principalis bleibe, während die Sakramente als solche nur als die causa instrumentalis wirken. Duns Scotus sagte, das äußerliche Zeichen enthalte die Gnade nicht, auch nicht instrumentaliter, sondern es weise nur auf die sich nach Gottes Willen zugleich an der Seele vollziehende Wirksamkeit des Geistes hin. [1]) Beide Auffassungen haben ihre Parallelen in der evangelisch-kirchlichen Auffassung vom Gnadenmittel des Wortes. Aber auch die schwärmerische Ersetzung des äußeren geschichtlichen Gnadenmittels in der Reformationszeit durch den natürlichen, jedem Menschen angeborenen Besitz an religiösen Wahrheiten und Kräften knüpft an mittelalterliche, aber auch schon bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts anklingende Vorstellungen an. Die scholastische Annahme der *συντήρησις* ist im Grunde nicht verschieden von dem eingeborenen inneren Wort, das durch seine Selbstentfaltung eine geschichtliche Offenbarung und supranaturale Kräfte überflüssig macht oder höchstens ihrer zur Sollizitation der eigenen Wirksamkeit bedarf. [2]) Ihre Parallele findet diese Anschauung in der Theorie derjenigen Mystiker, die in der Entfaltung des dem Menschen von Anbeginn immanenten göttlichen Geistes, in der Entwicklung der im Grunde der Seele liegen-

vom Worte: „aber die Macht der Tradition hat es trotz alledem auch bei Duns zu keiner Theorie vom Worte Gottes kommen lassen" (Seeberg „Duns Scotus" S. 335).

1) Über die mittelalterliche Sakramentslehre: Seeberg „Duns Scotus" S. 24 ff. und 337 ff.

2) Wie verschieden auch die Auffassung und die Definition der *συντήρησις* war, so kommen sie doch alle darin überein, daß dem Menschen eine bestimmte Summe von Wahrheiten — ihre Begrenzung konnte verschieden ausfallen — von Natur angeboren ist, die zu befolgen er die Kraft hat, cf. Seeberg D.G. II, 98 und derselbe „Gewissen und Gewissensbildung" 1896 S. 70. Im Zusammenhang damit stehen dann die spätmittelalterlichen Theorien besonders Occams von einem Naturrecht, das, nur besser und klarer gefaßt, auch den Inhalt der Schrift bildet (cf. Kropatscheck, „Occam und Luther" Beiträge zur Förderung christlicher Theologie IV 1900 S. 67 ff.).

den Kräfte den Vollzug der Religion erkennen. Daneben fließt der noch stärkere Strom der Mystik, die in der Bereitung der Seele, in der Passivität nur die Vorbereitung sieht, um mit Gott in einen unvermittelten Verkehr zu treten. Der geschichtliche Charakter der christlichen Religion und das ihn bezeugende Wort tritt auch bei dieser Gruppe sehr stark in den Hintergrund; die göttliche Wahrheit blitzt in einem bestimmten Moment, häufig im Zustand der Extase im Grund der Seele auf, durch unvermittelten Kontakt mit dem göttlichen Geiste wird der Mensch zu Gott gezogen und in ihn hineingebildet. Auch diese Anschauung findet in den Tagen der Reformation viele Vertreter. [1])

Eine wirklich zusammenhängende dogmatische Lehre von dem Gnadenmittel des Wortes hat auch die mittelalterliche Theologie ebenso wenig wie die alte Kirche geschaffen, sie hat nur einzelne Bausteine dargereicht und Prinzipien angedeutet. Eine Lehre vom Worte Gottes, ebenso wie vom ordo salutis ist erst von der evangelischen Theologie in den Ring des dogmatischen Systems eingefügt worden, erst sie sah im Worte und nicht mehr ausschließlich im Sakrament das Hauptorgan des auf uns gerichteten göttlichen Heilswillens. Eine fertige dogmatische Formel war mit dieser Einsicht nicht sogleich gegeben, im Gegenteil erst jetzt, wo das Problem zum Bewußtsein kommt, zeigte sich, wie schwierig seine Lösung war, und wie mannigfaltige Antworten — oft von demselben Theologen — gegeben werden konnten. Ein Dogma, wenn auch kein kirchliches, so doch ein theologisches, entstand erst ums Jahr 1620 in der lutherischen Kirche. Damals entbrannte ein Streit, und die Frage nach dem Worte als Gnadenmittel und seinem Verhältnis zum Geist trat zum erstenmal, seit es eine christliche Theologie gab, in den Mittelpunkt des theologischen Interesses und Kampfes, und im Kampf werden ja erst die

1) Die Mystik ist keine Erfindung des Mittelalters, sie ist so alt wie die Religion, aber als eine besondere in sich zusammenhängende Richtung tritt sie erst im Mittelalter auf. Die Brücken, die zu ihr führten, sind: der Neuplatonismus, Dionysius Areopagita, Scotus Erigena (cf. über ihn Deutsch P.R.E.[3]). Unsere Frage betreffende mystische Aussagen finden sich bei: Thomasius-Seeberg „Dogmengeschichte“ II 1889 S. 279, 285 ff., 304 ff. und bei Carrière „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit“ 2. Aufl. I 1887 S. 248 ff., 251, 268, 273; cf. auch die später zu citierende Arbeit von Hering. Die beste und zuverlässigste Orientierung über die einzelnen Mystiker bieten die Artikel von Deutsch in der P.R.E.[3] über Bernhard von Clairveaux, Eckart u. a.

Dogmen geboren. Unsere Darstellung wird demgemäß zunächst die Fülle der verschiedenen Anschauungen über Wort und Geist in der lutherischen Kirche, wie auf schwärmerischer und reformierter Seite vor 1620 aufzuzeigen haben. Da der Rahtmannsche Streit — um ihn handelt es sich — für die schwärmerischen und reformierten Vorstellungsformen bedeutungslos ist, können die Ausgänge dieser Richtungen sogleich bis zum Ende des Zeitalters der orthodoxen Theologie, d. h. ungefähr bis zum Jahr 1700 verfolgt werden. Die Darstellung der lutherischen Lehre wird durch den Rahtmannschen Streit unterbrochen; seine und seiner Gegner Gedanken verlangen eine ausführliche Darlegung. Es folgen dann ungefähr 80 Jahre orthodoxer Lehre über Wort und Geist. Ein Schlußabschnitt faßt die dogmatischen Resultate der theologiegeschichtlichen Untersuchung zusammen. [1])

1) Monographische Litteratur ist an ihrem Ort angeführt. Zerstreute, einzelne Bemerkungen zu unserer Frage finden sich in den Dogmengeschichten, Dogmatiken, Geschichten der Theologie und anderen Werken. Eine Auswahl mag hier angeführt werden. Die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs, Hagenbach, Seeberg, Thomasius-Seeberg sind schon genannt, ebenso Carrière. Ferner sind zu nennen:

Baur „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit" 1843 III 253 ff.;

Dorner „Geschichte der protestantischen Theologie" 1867;

G. Frank „Geschichte der protestantischen Theologie" I 1862;

F. H. R. von Frank „Geschichte und Kritik der neueren Theologie" 2. Aufl. 1895 S. 18 ff.;

Gaß „Geschichte der protestantischen Theologie" 1854 ff.;

Luthard „Die Lehre vom freien Willen" 1863;

Maronier „Het Inwendig Woord", Amsterdam 1890 (berührt sich am nächsten mit einem Teil unserer Arbeit);

E. F. C. Müller „Symbolik" 1898;

Nösgen „Geschichte der Lehre vom h. Geist" 1899;

„ „Symbolik" 1897;

Pünjer „Geschichte der christlichen Religionsphilosophie" I 1880;

H. Ritter „Die christliche Philosophie" 1859 Band II;

Schenkel „Das Wesen des Protestantismus" 2. Aufl. 1862;

Tholuck „Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs" 1852.

Von Dogmatiken sind wegen ihrer Berücksichtigung des theologiegeschichtlichen Stoffes zu nennen: Philippi „Kirchliche Glaubenslehre" V 2 [2]; Nitzsch „Lehrbuch der ev. Dogmatik" 2. Aufl. 1896; Thomasius, „Christi Person und Werk" 3. Aufl. II 1888. Auch Ihmels „Die christliche Wahrheitsgewißheit" Leipzig 1901, bietet in seinem ersten geschichtlichen Teile manches Belangreiche.

§ 1.

Luther.

Unsere genauere Darstellung setzt bei Luther ein. Eine reiche Fülle von Anschauungen und Gedanken über das Verhältnis von Wort und Geist tritt uns bei ihm entgegen. Die früheren Vorstellungsformen sind nicht spurlos verschwunden, Augustins Einflüsse, wie die der Mystik und Scholastik sind deutlich wahrnehmbar; aber das Neue überwiegt doch; die originalen Erlebnisse, die Luther am Gnadenmittel des göttlichen Wortes gemacht hatte, reflektierten sich auch in theoretischen Aussagen. Diese sind nicht immer die gleichen, Luther legt sich nie auf eine einzige Formel fest; wenn auch seit dem Kampfe mit den Schwärmern eine Aussage, nämlich die, daß der Geist durchs Wort als sein Mittel kommt, den Vorrang behauptet, so sind die anderen doch nicht völlig verschwunden. Man begeht stets einen Fehler und thut den Thatsachen Gewalt an, wenn man Luthers Gedanken entwicklungsgeschichtlich darstellen will, denn dazu war alles, was er aussprach, zu unmittelbar aus religiösen Erlebnissen geflossen, als daß er es bald völlig aufgeben konnte und einen durchaus neuen „Standpunkt" zu gewinnen vermochte. Darum wird es richtig sein, zunächst nachzuweisen, welche Aussagen Luthers an die Vergangenheit anknüpfen und dann zu zeigen, wie sich daran sachlich, nicht zeitlich das Neue anschließt. So wird sich vielleicht am ersten ein Gesamtbild der Anschauungen Luthers über das Verhältnis von Wort und Geist und die damit zusammenhängenden Fragen ergeben. [1])

---

1) Luthers Werke sind, soweit das möglich ist, nach der Weimarer Ausgabe citiert, die übrigen nach der Erlanger Ausgabe, die in 2. Aufl. erschienenen Bände meistens nach dieser. Der große Kommentar zum Galaterbrief nach der Ausgabe von Irmischer 1843. Von den Arbeiten zur Theologie Luthers bietet für unsere Frage: Th. Harnack „Luthers Theologie" 1863 direkt nichts. Köstlin „Luthers Theologie" 1863 streift einige Male seine Lehre vom Wort (I 165; II 491 ff. u. 87 ff.), auch die 2. Aufl. (Stuttgart 1901) fördert das wirkliche Verständnis wenig, wenn auch das in Betracht kommende Material vermehrt ist (cf. I 51, 59, 402, 433, 103 ff., 122; II 220 ff.); wenig bei Lommatzsch „Luthers Lehre" 1879 S. 507 ff. Ausführlicher wird sie von Hering „Die Mystik Luthers" 1879 behandelt. Für Luthers Anschauungen in der ersten Zeit das Beste bei Dieckhoff „Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt" Rostock 1887 S. 177 ff. In fast sämtlichen Dogmengeschichten werden Luthers Lehre vom Gnadenmittel des Wortes einige Bemerkungen gewidmet, am ausführlichsten bei Seeberg D.G. II S. 210, 232 Anm. 1, 266 ff., 279 und

Luther ist in seiner Theorie vom Worte von der Mystik beeinflußt. Ein Zweig der Mystik hegte naturalistische und pantheistische Vorstellungen, insofern er die göttlichen Kräfte dem Menschen von Geburt an immanent dachte. S. Franck und andere Schwärmer haben an diese Gedanken angeknüpft, Luther nicht. „Er ist unberührt von jenem Zuge der Mystik, das Wort Gottes aus der Bibel in die Menschenseele zu verlegen“ (Hering l. c. S. 46), d. h. bei Luther fehlt die Theorie vom inneren Wort im Sinne eines naturhaft angeborenen Besitzes des Menschen. Das Fehlen dieser Anschauung bei ihm hängt mit seiner Geringschätzung der natürlichen Kräfte des Menschen zusammen. Er kennt zwar auch den mittelalterlichen Gedanken von der *συντήρησις*, als einem Trieb und Verlangen zum Guten, als Bezeichnung der Erlösungsfähigkeit des Menschen; aber davon, daß die positiven Kräfte zur Erlösung im Menschen selbst liegen, weiß Luther nichts: „Nam ista Synteresis in voluntate humana in perpetuum manet, quod velit salvari, bene beateque vivere, nolit et odiat damnari ... Haec enim Synteresis est conservatio, reliquiae, residuum, superstes portio naturae in corruptione et vitio perditae ac velut fomes, semen et materia resuscitandae et restaurandae eius per gratiam“ (W. A. I 32 cf. W. A. XV 579).[1]) Auch Luthers Annahme, daß dem Geist jedes Menschen die Gebote des Dekalog immanent sind, will nicht mehr als einen gewissen Erkenntnisbesitz des Menschen konstatieren, der aber nie ein hinreichendes Motiv zur religiösen und sittlichen Umwandlung zu sein vermag: „... Gott aber hat den Juden auch ein geschrieben gesetz, das ist die zehen gepot geben zum uberflus, welche auch nichts anders sind denn das gesetz der natur, das uns natürlich

---

bei Thomasius-Seeberg D.G. II 354 ff., 358 ff., 387. Auch die oben citierten Dogmatiken bieten einiges. Mehrfach gehen auf die uns interessierenden Fragen ein: J. Müller „Das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des h. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes“ (Dogmatische Abhandlungen 1870 S. 140 ff.) und Frank „Theologie der Konkordienformel“, I S. 129 ff., 190 ff. Romberg „Die Lehre Luthers von der heiligen Schrift“ 1868, behandelt das Wort als Gnadenmittel nicht. Sehr genau wird das Verhältnis von Wort und Geist bei L. berücksichtigt von Otto „Die Anschauung vom heiligen Geist bei Luther“ 1898, dessen Resultate einer besonderen Prüfung bedürfen. Mit durch Ottos Buch ist die kleine, aber wertvolle Schrift von W. Walther „Das Zeugnis des heiligen Geistes nach Luther“ 1899, veranlaßt.

1) Zur Lehre von der *συντήρησις* cf. Seeberg D.G. II 97 ff. u. 212 und besonders Galley, „Die Bußlehre Luthers“ 1900 S. 80 ff.

ynns hertz geschrieben ist" (W. A. XVI 431 cf. 447); im Moses ist nur „ordentlich und fein" das verfasset, was die „gemeinen, natürlichen Gesetze" auch sagen (E. A. 29, 157). Dennoch gilt es: „Ista mutatio (sc. conversio) . . . non est opus humanae rationis aut virtutis, sed donum et effectus Spiritus sancti" (in epis. ad. Gal. T. II 159).

Soweit also die Mystik naturalistische und pantheistische Tendenzen verfolgte, wandelt Luther trotz einer starken Neigung, den Inhalt des natürlichen und geoffenbarten Ethos einander gleichzusetzen, nirgends in ihren Spuren — im natürlichen Menschen liegen schlechterdings keine Erlösungspotenzen —; wohl aber nimmt er wie die Mystik eine unvermittelte, sich in einer starken Empfindung reflektierende, Berührung Gottes mit dem Menschengeiste an: „denn es mag niemant got noch gottes wort recht vorstehen, er habs denn o n m i t t e l von dem heyligen geyst. Niemant kantz aber von dem heiligenn geist habenn, er erfareß, vorsuchs und empfinds denn, unnd yn derselben erfahrung leret der heylig geyst alß ynn seiner eygenen schule" (W. A. VII 546).[1])

Wie diese Aussage nur von dem unvermittelten Empfangen göttlicher Erkenntnisse spricht, so gilt das Gleiche von dem Geben göttlicher Kräfte: „Quando Deus immediate inspirat et docet hominem, simul dat gratiam et ignem" (W. A. III 451). „Aliter etiam silet (sc. deus) quando intus in corde non loquitur illuminationem et consolationem, quod facit utique verbo suo immediate et spiritu" (W. A. III 152). Weder erkenntnistheoretisch noch religiös macht die F o r m des unvermittelten Wirkens Gottes Luther irgendwelche Schwierigkeiten, obgleich er daneben ebenso entschieden aus den mannigfachsten Gründen das vermittelte Wirken Gottes als das einzig mögliche bezeichnen konnte. Wie Gott in der Welt ohne Mittel wirken kann und wirkt (cf. W. A. VII 585), so thut ers auch bei seiner Gnadenmitteilung, die ordnungsmäßig allerdings — seinem Willen nach — eine vermittelte ist. Jeder soll ruhig die äußeren Vermittlungen fahren lassen, wenn er an ihrem Gebrauch gehindert wird, in der festen Gewißheit: „Szo wirt dich der recht bischoff Christus selber speysen geistlich mit demselben sacrament." (W. A. VII 295.)[2]) Er weiß von einem „Einrünen" des Wortes von der Sündenvergebung

1) Diese genuin mystische Stelle stammt aus dem Jahre 1521; man darf also diese Anschauungen Luthers nicht ausschließlich seiner vorreformatorischen Periode zuschreiben.

2) Für die ersten Empfänger der Offenbarung setzt L. selbstverständlich

(cf. bei Hering l. c. 161). Ein anderes mit unserer Frage im Zusammenhang stehendes Erbe aus der Mystik ist die Wertung der Gelassenheit als der besten und richtigsten Zuständlichkeit der Seele beim Empfang der göttlichen Gnade. Von der von Luther bei den Schwärmern sonst verspotteten Art, sich in den Winkel zu setzen und gelassen auf Gottes Thun zu warten, unterscheiden sich aber seine eigenen Ausführungen durch ihre biblische Wendung; dem göttlichen Thun gebührt auf menschlicher Seite Stillehalten und Verzagen an eigener Kraft: „Wenn dann das Wort auf ein Herz fället, das das höret, so denke es: Ach lieber Gott, so es denn nicht in meiner Hand stehet, und ich aus meinen Kräften nichts vermag, . . . so mache du es nach deinem gnädigen göttlichen Willen. Sehet, das wird eine feine, gelinde, gebogene, gelassene Seele, die es allein zu Gott stellet, und in ihr verzweifelt, sich für nichts hält, und alles zumal bei Gott suchet und findet. Sehet, eben die Seele, die also Gottes Wort geschmelzet und geweichet hat, die ist aus Gott und höret sein Wort" (E. A. 17, 36). Von der Mystik hat Luther gelernt, daß jede Vorbereitung des Menschen aufs göttliche Wirken nur passiver Art sein kann, ihre Forderungen der „Entgröbung", der „Langeweile" hat er nicht geteilt (cf. Hering l. c. 100 ff. 277 ff.). Luthers Beschäftigung mit ihr erfolgte in einer Zeit, in der er sich über das „Evangelium" im wesentlichen klar geworden war. Das hatte zur Folge, daß er sich die dem Evangelium widersprechenden Gedanken der Mystik nie assimilierte, sie im Gegenteil, sobald sie in den Kreisen der Schwärmer zu neuem Leben erwachten, aufs schärfste bekämpfte. Selbst wenn Luther mehrfach wie bei der Inspiration eine unvermittelte Mitteilung von göttlicher Gnade und Erkenntnis, auch noch in der Gegenwart annimmt, bedeutet sie nie einen Gegensatz gegen die Schrift und die in ihr niedergelegte, geschichtliche Offenbarung und tritt

---

einen unvermittelten Verkehr mit Gott voraus: „Ein Prophet wird genennet, der seinen verstand von Gott hat one mittel, dem der heilige Geist das Wort in mund legt, denn er ist die Quell, und sie haben keinen andern Meister denn Gott" (W. A. XVI 110). „Primo enim a Deo ipso immediate alii afflantur, sine humano magisterio, sola divina inspiratione et revelatione eruditi et hi sunt Prophetae" (W. A. I 30). Diese Form des göttlichen Verkehrs wird auch noch für die Gegenwart für möglich gehalten. Zu dem im Text zuletzt citierten Wort findet sich bei Weigel eine interessante Parallele, der das, was Luther hier für den Notfall zuläßt, für allein christlich hält und dies als Grundgedanken in seiner Schrift De vero christianismo ausgeführt hat.

außerdem für die geordnete praktische Erlangung des Heils je länger je mehr in den Hintergrund; das religiöse Interesse, das Luther — im Anschluß an die Mystik wie an den Nominalismus — bei dieser Annahme leitete, war dies, daß er Gott nicht zum Sklaven seiner eigenen Mittel machen wollte, sondern ihm die Freiheit wahren, dem Menschen — in Notfällen — auch ohne Mittel zu helfen.

Wie Luther von der Mystik die Annahme eines unvermittelten Wirkens Gottes gelernt hatte, so lehrte ihn Augustin die Theorie einer doppelten, äußeren und inneren Wirksamkeit Gottes. Seinen Zusammenhang mit Augustin bezeugt Luther selbst deutlich, indem er sagt, keiner von den alten Kirchenlehrern, außer Augustin, habe über Geist und Buchstabe richtig gelehrt (E. A. 29, 92). Wie Augustin kennt Luther neben der Wortwirkung eine davon völlig unabhängige Thätigkeit des Geistes; diese allein ist es, die göttliche, supranaturale Gaben gibt. Notwendig ist diese Geisteswirkung, da das Wort seinem Wesen nach gar nicht religiöse Wirkungen erzielen kann, weil es nur die äußeren Sinne des Menschen, aber nicht sein Herz erreicht.[1]) Gottes Pfeile prallen ab — so heißt es zu Ps. 38, 2 — „unnd das geschicht als lange, als durch menschen predigen die wort gesagt werden an mitwirken und ynnerlich eynschissen gottes“ (W. A. I 175). „Nam hoc ipso differunt doctrina per hominem et doctrina Dei per se ipsum, quod praedicator potest dicere et ad aures usque sonare nec ultra, Deus autem intus ad cor sonat et docet, imo facit statim facere intus et foris“ (W. A. I 124 cf. 109). Luther will das äußere Wirken Gottes durchs Wort nicht streichen, obgleich er für dasselbe in diesem Zusammenhange keine rechte Bedeutung zu gewinnen weiß,[2]) da nur der heilige Geist im Innern des Menschen

1) Diese Gedanken tragen durchaus schwärmerischen Charakter und sind von Männern, wie Schwenkfeldt häufig wiederholt worden. Ihnen entspricht die umgekehrte Behauptung, daß man seine Gedanken, wie man sie im Herzen hat, nicht „ausreden kann“ (E. A. 45, 302), eine schon der thomistischen Theologie nicht unbekannte Vorstellung.

2) „Si cor tibi dicit, ergo verbum est, imo ita perfectum verbum, ut per tuam experientiam sentias, quod verbum oris incomparabiliter est et infirmius. Nam nulli potes per verbum oris cor movere quantum est cor tuum motum a verbo tuo interius.... Moveret autem si ipsum internum verbum possemus in eorum cor mittere, imo incomparabiliter minus movetur ab eo quam nos ab ipso interno“ (W. A. I 24). Unter dem inneren Wort ist Christus der *λόγος* zu verstehen (W. A. I 25). Über das Wirken des Geistes cf. noch W. A. IX 599, III 451.

die religiöse Umschaffung bewirkt: „Ille (sc. spiritus) solus est, qui hominum corda penitus cognovit“ (W. A. IX 470). „Das wort lesset er offentlich außgehen, das es yedermann höre, Aber das mans ynwendig ym hertzen entpfinde, das schafft der glaub unnd ist eyn heymlich werk Christi, wo er sihet das es zu thun sey nach seynem götlichen erkentnis und gefallen“ (W. A. XII 531 cf. W. A. XV 686). Das innere Wirken tritt nicht regelmäßig und bei allen ein, an die das äußere Wort ergeht. Bei Augustin hatte dies seinen Grund in der Prädestination; obgleich Luther in der Zeit, in der die meisten dieser Äußerungen gethan wurden, besonders lebhaft an der Prädestinationslehre interessiert war, hat er, soweit ich sehen kann, die Geisteswirkung nicht von der Prädestination abhängig gemacht, sondern die Unregelmäßigkeit und Unbestimmbarkeit ihres Eintretens aus der Freiheit des göttlichen Willens abgeleitet.[1]) Da erfolgt das innere Wirken Gottes „wo er sihet das es zu thun sey nach seynem götlichen erkentnis und gefallen“ (W. A. XII 531). Luthers Gottesbegriff ist von dem des Duns Scotus abhängig (cf. Seeberg „Duns Scotus“ S. 683—685), das tritt auch bei unserer Frage deutlich ans Licht, insofern Gott es sich allein vorbehält, wann und in welchem Menschen er das Heil wirken will. Dieser Gedanke ist der evangelisch-kirchlichen Gnadenmittellehre tief eingeprägt worden, noch in Augustana V lebt er fort. Nun sagt Luther allerdings mehrfach, die Geistwirkung werde denen zu teil, die „aus Gott sind“, dieser Ausdruck ist aber nicht identisch mit „prädestiniert“, sondern er bezeichnet den Zustand der Gelassenheit, der erst durch Gottes Wirksamkeit während des Verlaufes des menschlichen Lebens hergestellt wird (cf. E. A. 10, 36).

In den bisher betrachteten, von der Mystik und von Augustin beeinflußten Vorstellungen Luthers erschien das Vorhandensein des äußeren Wortes unmotiviert, das wird anders in den Formeln, die der scotistischen Sakramentslehre parallel gebaut sind. Auch da kommt die eigentlich religiöse Wirksamkeit dem Geiste zu und er begleitet — nicht an sich notwendig[2]) — die Predigt des Wortes, aber das Vorhandensein des Wortes ist das prius, es ist das Objekt für die Thätigkeit des Geistes, der Geist schafft wirklich das, was das Wort sagt, er macht es lebendig und wirksam, so daß sich erst in der Summa-

1) Diese Auffassung findet sich schon bei Dieckhoff l. c. 183 angedeutet.
2) „lecto (sc. verbo) venit spiritus sanctus, ubi voluerit“ (W. A. XX 790).

tion von Wort und Geist die göttliche Gnadenwirksamkeit erschöpft: „Neben dem nu, daß solches also geschehen ist, und im Wort des Evangelii uns also verkündiget wird, schreibet es auch der heilige Geist noch innerlich ins Herze“ (E. A. 23, 250).[1]) Das Motiv zu dieser Annahme ist das gleiche, was Luther zu der Behauptung einer unvermittelten Wirksamkeit des Geistes führte, nämlich die sprachpsychologische, vielleicht von Thomas Aquino übernommene Theorie, daß das Wort als solches nicht in die Herzen käme und darum religiös auch nichts wirkte: „Es (sc. Gottes Wort) fellt wol in die oren aber in das hertz zu bringen muß von oben herab kummen, da ist die natur des worts fein außgedruckt“ (W. A. XII 454). „Das wort . . . . ins hertz schliessen, muß götliche macht thun, menschliche krafft muß hie zu boden geen“ (W. A. XII 454 aus dem Jahre 1523). „Quia nisi intus sit, qui doceat, frustra docentis lingua laborat“ (W. A. III 143). Am liebsten schließt Luther derartige Gedanken an das paulinische Bild, von dem menschlichen Säen und dem göttlichen Gedeihenlassen: „Allhie hat Moses und jedermann lernen müssen, das es nichts helffe, wie seer man predige, oder wie herrlich man Gottes Wort habe, wenn Gott nicht mitwirket und das hertz umbkere, das es lasse das wort eingehen und fassets, denn er mus das gedeien dazu geben zu dem, was gepflantzet, gesetzt und begossen ist“ (W. A. XVI 121 cf. II 509). Das Wort bringt dem Menschen den geschichtlichen Inhalt des Christentums nahe, aber religiöse Wirkungen gehen von ihm erst aus, wenn der lebendige Gott durch seinen gegenwärtig wirkenden Geist hinzutritt; Thatsachen der christlichen Erfahrung will Luther damit wiedergeben, indem er zugleich an biblische, besonders johanneische Gedanken anknüpft, die das geschichtliche Werk Jesu erst durch die Thätigkeit des h. Geistes vollendet werden lassen. „Quod est eius opus (sc. spiritus)? Quod praedicationem Christi ins hertz treibt, qui non fellet. Christus hat gefellet, quia multis praedicavit et nihil effecit, spiritus sanctus trukt das wort in cor . . . . Si etiam hundert tausent verbum praedicatur, nihil facit, cum spiritus sanctus hoc suum officium facit, tum ghet es fort“ (W. A. XV 565 cf. 566). Der Inhalt des geschichtlichen Wortes stammt von Christus, seine Wirksamkeit vom Geist: „Haec, vero inquit (sc. Christus) nostro capite, oportet spiritum sanctum mittam, qui in cor

1) Diese Aussage fällt ins Jahr 1537, ein Beweis, daß sich Luther der obigen Vorstellungen auch noch nach dem Kampfe mit den Schwärmern bedient hat.

trahat. Ego in aures, ipse in cor" (W. A. XX 395). „Ideo spiritus sanctus non locutus, sed loquitur in cor, quod prius Christus dixit" (W. A. XX 397).[1]) In diesen an der scotistischen Sakramentslehre orientierten Ausführungen Luthers über das Verhältnis von Wort und Geist ist das Zusammensein beider gefordert, wenn der Mensch die göttliche Gnade empfangen soll, aber in ihnen wird noch nicht behauptet, mit dem Erklingen des Wortes wirke der Geist gleichzeitig und notwendig.[2]) Zu dieser Behauptung ist dann Luther fortgeschritten, indem er noch immer den formalen Analogien der scotistischen Sakramentslehre folgte. Der Geist ist es in erster Linie, der die Gnade mitteilt, aber er verbindet sich zeitlich und notwendig — nach Gottes Willen — mit dem Wort, so daß man sicher von dem äußeren Wort auf eine innere Geisteswirkung schließen kann. Beides eint sich für Luther in den paradoxen Sätzen, daß Gott durch seinen Geist eigentlich wirksam ist, aber der Gnadenmittel zur Sollizitation seines Wollens und Wirkens notwendig bedarf: „Ja deus, Christus, spiritus sanctus hilfft auch nichts, Sed deus quando vult aliquem credere facere 1) adest ipse 2) dicit verbum 3) externum signum dat. Das ist war, er mus darzuthun per haec 3 ipse adest: lesset das euserlich wort klingen et externum signum et cooperatur Non dat fidem, si haec 3 volo contemnere praesertim eius verbum et signa, cum his utatur ad hoc, ut velit dare" (W. A. XX

1) Weitere Aussagen W. A. XX 425, 779, 782.

2) Manche Lutherkenner (so z. B. Thomasius „Christi Person" II 258) behaupten, daß die beiden Wirkungen, Wort und Geist nach Luther immer gleichzeitig, eodem momento, erfolgten. Demgegenüber mache ich auf folgende Stellen aufmerksam, die deutlich zeigen, daß Luther zeitlich zwischen dem Erschallen des Wortes und dem Wirksamwerden des Geistes unterschied: „Si etiam spiritum sanctum non statim accepimus, tamen veniet, ut intelligamus, quam utilis Evangelii praedicatio tum dicimus" (W. A. XX 395). „Da siehest du den Teufel . . ., daß er das äußerliche Wort nichts achtet, und gar nicht will haben zum Vorlauft des Geistes" (E. A. 29, 264). „Aber sihe du zu und gehe mit dem göttlichen Wort vleissig umb, so wird der heilige Geist dazukomen und mit dem Wort folgen" (W. A. XVI 271). „Est itaque evangelium verbum divinum, quod de coelo descendit et per Spiritum sanctum revelatur, qui et ad hoc missus est, sic tamen, ut verbum externum praecedat" (in epist. ad. Gal. I 114). Der weitere Zusammenhang dieser Stelle, wie die folgende Exemplification auf die Bekehrung des Paulus, zeigt, daß Luther an eine zeitliche Aufeinanderfolge von Wort und Geist denkt: „Primum ergo audivit verbum externum, deinde secutae sunt revelationes, cognitio verbi, fides et dona Spiritus" (l. c.).

529). Wort und Geist denkt sich Luther als zwei parallel wirkende Kräfte, wobei der h. Geist als die höhere Kraft zur niederen des Wortes hinzutritt: „Bei dem Worte und der Taufe ist der heilige Geist mit seiner Kraft, der zündet an und erwecket das Herz zum Glauben“ (E. A. 5 ^{2}, 252). „Aber neben der predig kompt er (sc. Christus) selbs und ist geystlich auch dabey, redet und predigt den leutten ynns Hertz“ (W. A. XII 368 cf. 369). Gott hat beschlossen, seine äußeren Mittel nicht ohne Erfolg wirken zu lassen, darum setzt er bei ihrem Wirksamwerden mit seiner inneren Thätigkeit ein „Hic (sc. Christus) solus docet et fructum facit per (!) vocatos servos suos“ (W. A. II 455). „Czum andern, Innerlich durch gottis selbst leren. Und das mus bey dem eusserlichen seyn, ader das eusserlich ist auch umbsunst. Wan aber das eusserliche recht gehet, so bleybet das innerlich nit aussen. Dan goth lest seyn worth nymmermeher an frucht ausgehen. Er ist dabey und lereth innerlich selbst, das er gibt eusserlich durch den Priester“ (W. A. II 112 cf. W. A. XVI 581, XIII 519). Beide Wirkungen fallen notwendig zusammen, und zwar so, daß das Erschallen des Wortes logisch, nicht zeitlich vorangeht, als die condicio sine qua non für die Thätigkeit des Geistes: „Aber solch inwendig Zeugnuß kombt nit ehe, es sei denn zuvor das ander öffentlich und mündlich Zeugnuß des Worts gangen“ (E. A. 2 ^{2}, 290). „Si Christus debet in cor venire, oportet, ut praedicetur prius . . . . Ipse Christus interne praedicat et dat cui vult. Ut Christus in cor nostrum veniat et lebe in uns, fit per externam praedicationem“ (W. A. XII 605 cf. 658, 571). Mit diesen Sätzen war der spiritualistische Irrtum im Prinzip überwunden, denn nun gab es keine Geistwirkung mehr, die nicht im Zusammenhange mit dem Wort stand und aus ihm ihren Inhalt und Stoff nahm. So konnte Luther mit vollem Recht schon diese seine Auffassung, daß der Geist im Zusammenhange mit dem Wort der Schöpfer unseres religiösen Lebens sei, der der Schwärmer bewusst entgegensetzen.

Er bemerkt nämlich zu Hag. 1, 14: „Ibi duo pulchria vides, quod non satis erat dici hoc verbum sed intus erat spiritus docens. Foris praedicat angelus Aggeus et dicit: ecce dominus. Sed illa vox non penetraret in cor, nisi intus esset spiritus sanctus. . . . Contra nostros prophetas, qui contemnunt verbum externum, bonus locus contra insulsos prophetas nostros, qui iactant multa de spiritu quasi verbum externum sit nihil, quod proferendum per angelos“ (W. A. XIII 519). Sowie das Wort in den Prozeß der göttlichen Gnadenvermittlung

hineingezogen wird, ist jede Neutralisierung des geschichtlichen Christentums ausgeschlossen, und es erwacht naturgemäß die Tendenz, Wort und Geistwirkung möglichst eng mit einander zu verbinden. Zunächst wird die Bedeutung des Wortes ganz allgemein als eine vorbereitende bezeichnet: ministri, tradunt verbum Evangelii externa voce, qua homines, (si audiant), parantur, ut intus gratiam suscipiant. Nec enim nisi per verbum dei venit fides et gratia" (W. A. VII 511).[1]) Genauer wird diee natürliche Wirkung des Wortes als eine wegweisende, auf die Thätigkeit des Geistes hinzeigende, charakterisiert: „Also gehets auch: wenn Gott gleich viel prediget und dreuvet durch das Gesetz oder verheisset durchs Evangelium, so gehet es doch nicht, ist auch nichts. Es ist gleich als ein Arm one Hand und Finger, aber wenn der heilige Geist kömet und gibts ins Hertz, das ist, wenn nicht alleine der Mund predigt, Sondern auch der heilige Geist ins Hertz schenket, als denn thut der Mensch alles" (W. A. XVI 131). Immer mehr tritt die Selbständigkeit der beiden Kräfte zurück, Wort und Geist werden zu den Faktoren einer und derselben Wirkung. Noch bleibt der heilige Geist der, welcher im Herzen die religiösen Erfolge erzielt, aber er handelt zunächst durchs Wort. Der äußerlich das Wort benutzende Geist tritt in das Innere des Menschen ein, um den Erfolg dieses ersten Wirkens im Menschen lebendig zu machen: Lingua mea, verbum meum foris prolatum . . . . est calamus et instrumentum illius, qui intus velocissime docet" (W. A. III 256 cf. E. A. 8 ^{2}, 237). Das äußere instrumentale Wirken nützt nichts ohne die innere Thätigkeit des Geistes, aber umgekehrt tritt diese nach dem göttlichen Willen nicht eher ein, als bis jenes vorangegangen ist: „Nam sicut homo lingua utitur velut instrumento, quo fundat et formet verba, ita Deus utitur verbis nostris, sive sint Euangelia sive prophetie, tanquam (!) instrumentis, in quibus ipse viva verba in cordibus scribit. Quando enim quis alteri verbum in cor miserit et sensum verborum, nondum est scriptura, sed solum stilus positus in tabulam, qui tunc ducitur in literas vivas, quando deus incrementum dat et afficere et sapere concedit quod quidem potest velocissime facere" (W. A. III 256). „Also lehren wir nicht im Herzen; sondern Gott ist allda Meister, der es offenbaret, wem er will, wie und wenn es ihm gefället. Doch thut er solches durch das eusserliche Wort, welches er

1) Diese Stelle lehrt, daß man „per" bei Luther nicht ohne weiteres dahin deuten darf, daß die Wirkung von causa und instrumentum uno actu et uno tempore erfolgt.

dazu verordnet hat, als ein Mittel und wie ein Rohr, dadurch er solches ins Herz hinein bringe" (E. A. 16, 280). Mit diesem letzten Satze hat Luther prinzipiell den Gegensatz zwischen äußerem und innerem Wirken Gottes aufgehoben[1]) und damit auch die Geschiedenheit der beiden Wirkungsweisen durch Wort und Geist. Er erkennt nun, daß die äußere Vermittlung kein Hindernis ist für das Erreichtwerden der Herzen durch den Geist, sondern daß sie vielmehr unumgänglich nötig ist, weil nur durch sinnliche Mittel in die Herzen hinein Erkenntnisse und Kräfte kommen. Die Bahn für Luthers klassische Formel zur Bezeichnung des Verhältnisses von Wort und Geist, für das Schema von causa und instrumentum, wird frei, weil sich seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gewandelt haben, die Meinung, das Wort könne nicht bis ans Herz dringen, hat er aufgegeben. „Item: ich predige das Evangelion von Christo, und mit leiblicher Stimm bringe ich dir Christum ins Herz, daß du ihn in dich bildest. Wenn du nu recht gläubest, daß dein Herz das Wort fasset und die Stimm drinne haftet, so sage mir: Was hast du im Herzen? Da mußt du sagen, du habest den wahrhaftigen Christum . . . . Wie das zugehet, kannst du nicht wissen: dein Herz fuhlet ihn, aber wohl, daß er gewißlich da ist, durch die Erfahrung des Glaubens. Kann ich nu abermal mit einem Wort solchs ausrichten, daß der einige Christus durch die Stimm in soviel Herzen kompt und ein iglicher, der die Predigt horet und annimpt, fasset ihn ganz im

1) Der Unterschied von Innerem und Äußerem im sprachpsychologischen Sinne bleibt. Der hörbare Laut des Wortes wird vom Ohr, als etwas Äußerem, dagegen sein Sinn von dem Inneren des Menschen durch den Glauben aufgenommen. So heißt es in den Randbemerhungen zum Lombarden zu Röm. X „Unde pulchre ponit ordinem Apostolus. Fides i. e. assensus fit ex auditu i. e. apprehensione significationis seu sensus verborum. Qui est interior auditus. Et ipse per verbum Christi i. e. praedicationem Christi qui est auditus exterior de Christo" (W. A. IX 92 u. vorher). „Und (sc. der Geist) thut dasselbige beide innerlich und äußerlich: innerlich durch den Glauben und ander geistliche Gaben; äußerlich aber durchs Evangelion, durch die Taufe und Sakrament des Altars, durch welche er, als durch drei Mittel oder Weise, zu uns kompt" (E. A. 30, 368). Hier ist nicht von einer Doppelheit von Kräften die Rede, sondern nur davon, daß sich dieselbe Kausalität an die beiden Seiten des Menschen, sein Äußeres und sein Inneres wendet, und von da aus dann auch an der wirkenden Kraft, sei es nun Geist oder Wort, eine äußere und innere Seite unterschieden werden kann; für die Feststellung des Verhältnisses von Wort und Geist im Gnadenmittel des Wortes sind diese Gedanken Luthers irrelevant.

Herzen" (E. A. 29, 334 cf. 335). Mit aller Entschiedenheit bekennt sich Luther zu dem Satze, daß die sinnlichen Mittel ihren geistigen Gehalt und die dazu gehörende Kraft bis ins Innerste des Menschen zu bringen vermögen, ja daß dies der einzige Weg ist, auf dem Menschen Gnade und Wahrheit im Zentrum ihres Wesens zugänglich werden kann. Durch ein treffliches Bild veranschaulicht er diese Vorstellung: „Das wort ist eyn gotlich und ewig krafft, denn wie wol die stym oder rede bald verschwindt, so bleybt doch der kern, das ist, der verstand, die warheyt, so ynn die stymm verfasset wirtt. Als wenn ich eyn becher an mund stos, ynn wilchen der weyn gefasst ist, so trink ich den weyn hyneyn, Wie wol ich den becher nit mit ynn halß stosse. Also ist auch das wort, das die stymme bringt, es fellet yns hertz und wirt lebendig, so doch die stym außsen bleybt und vergehet" (W. A. XII 300). Dieser Satz will den Vorgang veranschaulichen, wie das Instrument des Wortes seinen Zweck erfüllen kann, aber er will nicht aussagen, daß das Wort selbst hinreichend zur religiösen Umschaffung des Menschen wäre, [1]) sondern dazu bedarf es des Geistes, der die im Worte steckende potentielle Kraft mit in seine eigene Aktivität hineinzieht, die supranaturale Kraft des Geistes wirkt sich nicht anders aus als durch die natürlich psychologische Kraft des Wortes, [2]) so daß das im Menschen erzielte religiöse Resultat als ein Produkt beider nicht nur neben, sondern auch durch einander wirksamer Kräfte zu begreifen ist. Dies ist der Sinn der von Luther seit dem Kampfe mit den Schwärmern am häufigsten für das Verhältnis von Wort und Geist gebrauchten instrumentalen Formel. Sie steht nicht im Gegensatz zu der Vorstellung von dem Nebeneinanderwirken beider Kräfte, sondern für Luther ist die eine Aussage die Voraussetzung der anderen, so daß beide in einem Satze verbunden werden können.

Aus dem Nebeneinander von Wort und Geist wird für die Empfänglichen ein Durcheinander, nur wer das Wort annimmt, erhält auch den dadurch wirken wollenden Geist, wie die Analogie des

1) Der äußere Anschein darf nach Luther nie darüber hinwegtäuschen, daß hinter den menschlichen Worten und Personen ein Höherer steht, der h. Geist „Wahr ist's, das Wort, das gepredigt wird, ist ein leiblich Wort, und die Personen, die das Wort predigen, sind leibliche Menschen. Aber wenn solch Wort nach dem Befehl Christi geprediget und mit dem Glauben gefasset wird, so ist solche Kraft hinter dem Wort . . ." (E. A. 4^2, 350).

2) Über die Zulässigkeit und Vorstellbarkeit dieser Formel cf. S. 44 ff.

natürlichen Wortes beweist. „Goth gibt uns von ersten das worth, damit er uns erleuchtet, darnach den H. Geyst, der in uns wirket unnd den glauben anzcundt. Nun alspald man am worth still helth und lesset es eingehn, folgt so bald, das wir erleuchtet werden, und kummeth der heyllige geyst, der durch das worth wirket. Wan man aber nicht still helth, gehet worth und Geyst aus. Also lereth Petrus in actis nichs dan worth, doch so balde ers sagt, kumbt der H. Geyst und erleuchtet sie und zcundt sie an, allein darumb das sye still halten. Also sehen wir auch im naturlichen worth, wan eyn mensch redeth, kan man nicht von eynnander scheyden die stimme und den atthem. Wer die stym nicht wil hören, den geht der athem auch nicht an. Darumb soll man nicht wissen wollen, wie es zcusgehe, das wir den H. Geyst krigen, sunder allein das worth lasen war sein. Szo wirdt der H. Geyst das hertzs anzcunden und in uns wirken“ (W. A. IX 632 ff.).[1]) Bei aller Enge der Verbindung zwischen Wort und Geist will Luther aber keine Vermischung beider mit einander — etwa eine Art transubstantiatio oder consubstantiatio —, sondern die Selbständigkeit von Wort und Geist geht auch bei Anwendung der instrumentalen Formel bis dahin, daß eins ohne das andere wirken kann. Das ist freilich anormal und nur durch die mangelnde Rezeptivität der Menschen bedingt, sonst fällt Geist- und Wortwirkung zeitlich zusammen, und die erreichte Wirkung ist gemeinsames Produkt beider Thätigkeiten. Wenn der Geist kommt, so will er nicht nur neben, bei oder mit dem Worte, sondern durch dasselbe wirken. Zu einer Schriftstelle heißt es: „Hie machet er den Heiligen Geist zu einem Prediger, damit man nicht nach ihm hinauf gen Himmel gaffe und von dem mündlichen Wort oder Predigampt scheide, sondern wisse und lerne, daß er bei und mit dem Worte sein will, und durch dasselbige in alle Wahrheit uns leiten . . . .“ (E. A. 50, 79 ff. u. 204). Der Präposition „durch“ bedient sich Luther, wenn er daran denkt, daß der Geist eine lebendig wirksame Persönlichkeit ist; will er den Geist dagegen als göttliche Gabe bezeichnen, so redet er davon, daß der Geist „im“ Worte liege, ohne mit diesem Ausdruck eine dauernde Immanenz auszusagen: „Incipit hic, dat mihi verbum, et in eo spiritum sanctum“ (W. A. XV 480). Um den gleichen Gedanken der engen Verbundenheit von Wort und

1) Bemerkenswert an diesen Ausführungen ist auch das starke Bewußtsein Luthers von dem nur relativen Wert aller Formeln, die das Verhältnis von Wort und Geist bestimmen wollen.

Geist auszudrücken, bedient sich Luther einer großen Fülle verschiedener Aussagen und Bilder,[1]) welche die Form der sinnlichen Vorstellung wohl mannigfaltig schattieren, die dogmatische Erkenntnis aber, wie der Geist sich durch die vermittelnde Kraft des Wortes auswirkt, kaum fördern. Leicht könnte man aus einzelnen dieser Vergleiche entnehmen, daß die dem Worte stetig innewohnende natürliche Kraft gar keinen Einfluß auf das Endresultat übe, sondern daß es nur, wie ein Kanal das Wasser, so die Kraft des Geistes weiterleite, einen Dienst, den jedes andere sinnliche Medium mit dem gleichen Erfolge, wie das Wort leisten könnte. Das ist aber nicht Luthers Meinung: „Altera est, qua Spiritus sanctus per verbum mittitur in corda credentium . . . . Illa fit sine visibili specie, quando videlicet per verbum vocale concipimus ardorem et lucem, qua alii et novi efficimur, qua novum judicium, novi sensus et motus in nobis

1) Wir geben eine Zusammenstellung wenigstens der hauptsächlichsten Formulierungen Luthers, da auch seine Bilder in der späteren Entwicklung der Lehre von Wort und Geist nachwirken und er sie selbst hochgeschätzt hat, sonderlich um seine Auffassung von der reformierten Theorie unterscheiden zu können: „Dieses ist nu eine wunderbarliche kunst Gottes, das er durch das mündliche wort, wenns gepredigt wird, mit uns handelt, den heiligen geist gibt und schenkt . . . (W. A. XVI 269 cf. 270; IX 440; XII 180 ff.; XX 296, 342, 350, 779; E. A. 5^2, 251; 10, 61; 19^2, 209 ff; 29, 338; 49, 220). „Drumb welchem er ein glawben wil geben, da braucht er des mittel zu, das ers ußrichte durch menschlich predig unnd eyn eusserlich leyblich wort“ (W. A. XII 518). „Gott wirket durchs Wort, welches gleich wie ein Wagen ist und als ein Werkzeug, dadurch man ihn lernet im Herzen recht erkennen“ (E. A. 57, 40 cf. 60). Der, welcher Gottes Wort predigt, ist „Gottes Mundstücke oder Werkzeug“ (E. A. 57, 40). „. . . quia sicut per pedes gradimur, sic per voces predicantium ad aures hominum vadit evangelium“ (W. A. IV 534). „Itaque sacramentaliter notandum est Evangelium, id est verba Christi sunt meditanda tanquam symbola (hier ungefähr im Sinne von instrumenta) per que detur illa ipsa iusticia, virtus . . .“ (W. A. IX 440). „Wie er (sc. der Teufel) dir mit den Worten, Geist, Geist, Geist das Maul aufsperret, und doch dieweil beide Brucken, Steg, und Weg, Leiter und alles umbreisst, dadurch der Geist zu dir kommen soll, nämlich, die äußerlichen Ordnung Gottes in der leiblichen Taufe, Zeichen und mundlichem Wort Gottes, und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geist kommen sollt, daß du sollt lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten . . .“ (E. A. 29, 209 ff.; cf. E. A. 3^3, 31; 3^2; 347). „Ista unica praedicatio, et nulla habet gloriam, quod sit vehiculum spiritus“ (W. A. XX 779). Auch mit Schreiber und Griffel (W. A. III 256), Triebkraft und Same, Wasser und Röhre wird das Verhältnis von Geist und Wort verglichen (cf. die Belege bei Köstlin „Luthers Theologie“ II^1 493 ff.).

oriuntur" (in epis. ad Gal. T. II 159). Hier ist deutlich, daß die natürlich psychologischen Wirkungen des Wortes bei der gesamten Gnadenmitteilung seitens Gottes mit in Rechnung gesetzt werden; zwei von den genannten Erfolgen, judicium et sensus, können nur auf den verstandenen Inhalt des Wortes und die von ihm ausgehende Motivation zurückgeführt werden. Nur sollen auch diese Wirkungen nicht isoliert von dem göttlichen Handeln angeschaut werden: „Szo wyrkt er dardurch (sc. das Wort) und ist selber do: alles guttes, gedanken, hertz, sinne, krefft, worth und werke wirket Christus allein, wir thuen nichs darzcw" (W. A. IX 631). Daß Luther wirklich den Ertrag der Gnadenwirkung von der Art und Beschaffenheit des Wortes abhängig macht, ergibt sich am besten durch die Beobachtung, daß die für die gesamte reformatorische Theologie so wichtige Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, auch für das Resultat der göttlichen Wirksamkeit auf die Menschen von höchster Bedeutung ist. Gesetz und Evangelium sind beide Bestandteile der göttlichen Offenbarung, gehören also zur inspirierten Schrift, und doch ist das Resultat des göttlichen Handelns durch beider Vermittlung ein ganz verschiedenes. Luther drückt diesen Unterschied durch die zunächst paradox erscheinende Behauptung aus, durch das Gesetz komme der Geist überhaupt nicht (cf. E. A. 6, 232). „Contra lex ne facta quidem unquam attulit Spiritum sanctum, multo minus tantum audita" (In epist. ad. Gal. I 295 cf. E. A. 19^2, 240); „denn lex exigit opus non fidem" (W. A. XX 259), und der Glaube ist das notwendige Organ zur Aufnahme des Geistes. In diesen Sätzen ist das Wort „Geist" in einem enger begrenzten Sinne genommen, den Geist als Gnadengabe, als Prinzip des neuen Lebens bringt das Gesetz nie sondern nur das Evangelium, damit ist aber keineswegs jede göttliche Wirksamkeit durchs Gesetz ausgeschlossen, der heilige Geist, als dritte trinitarische Person, bedient sich auch des Gesetzes als Werkzeuges, nur mit einem anderen Zweck und Erfolg als das Evangelium. Das Resultat des göttlichen Wirkens ist also sehr stark bedingt durch die Art des Mittels, dessen es sich bedient. Das Gesetz tötet und beschwert (W. A. VII 654). In den paulinischen Satz „littera occidit, spiritus vivificat" faßt sich für Luther in klassischer Form der Unterschied der Geistwirkung durch Gesetz und Evangelium.[1]) Aber das

1) Auf Gesetz und Evangelium, wie auf das Verhältnis von Wort und Geist bezieht Luther diesen Spruch (cf. W. A. IV 605 cf. 285, 306)

Gesetz bereitet auch vor aufs Evangelium, und in diesem Sinne ist es auch positives Gnadenmittel für den Menschen, es macht den Menschen „gnadgyrig“ (W. A. VII 654).

Wir haben sogleich Luthers Gedankenwelt über Gesetz und Evangelium, soweit sie sich mit der Gnadenmittellehre berührt, kurz skizziert. In unserem Zusammenhang handelte es sich um den Nachweis, daß das Resultat der göttlichen Gnadenwirkung auch durch die Art des Mediums, hier das Gesetz, bedingt ist. Damit ist der Sinn der instrumentalen Formel für das Verhältnis von Wort und Geist dahin festgestellt, daß der heilige Geist als prima causa durch das Wort als secunda causa seine Gnadenwirksamkeit vollzieht, und das einheitliche Resultat die jedem Faktor besondere Wirkung in sich aufgenommen hat. Der heilige Geist macht das geschichtliche Werk Christi, das im Worte niedergelegt ist, durch seine gegenwärtige Kausalität von neuem lebendig und religiös wirksam. Gegenwärtige göttliche Kausalität einigt sich mit menschlich geschichtlichem Wort, die Wirksamkeit des geschichtlichen und erhöhten Christus fällt zusammen. Die Verwandtschaft dieser Gedanken mit denen Luthers über die Sakramente, ja weiter noch mit seiner christologischen Theorie ist nicht zu verkennen, überall waltet die gleiche Grundtendenz, Göttlich-Gegenwärtiges und Menschlich-Geschichtliches mit einander zu verbinden, uns die göttlichen Wirkungen nur durch die menschlichen Vermittlungen, die aber nicht nur Kanäle, sondern wirkliche Instrumente sind, zukommen zu lassen. Nur im Fleische Jesu erkennen und erfahren wir den Willen des Logos, nur in, mit und unter dem Brot erleben wir die Gegenwart des erhöhten Gottmenschen, nur durchs Wort und in der seiner Eigenart gemässen Form kommt Gottes Gnadenwille zu unserem Heil zur Auswirkung. So wird das Urteil berechtigt sein, daß die instrumentale Formulierung des Verhältnisses von Wort und Geist am meisten Luthers religiösen Grundgedanken entspricht.

Damit ist der Kreis der theoretischen Vorstellungen Luthers über das Verhältnis von Wort und Geist umschrieben. Mit der Mystik vermochte er alle Gnade durch das unvermittelte Wirken des Geistes in die Herzen kommen zu lassen; wie Augustin redete er von einer doppelten von einander unabhängigen äußeren und inneren Wirksamkeit Gottes, wobei das Eintreten der zweiten allein dem freien Willen Gottes anheimgestellt wurde. Die scholastische Formulierung der Sakramentslehre sonderlich durch Duns Scotus, wies ihn auf die not-

wendige logische Korrespondenz beider Wirkungen hin, die dann auch zu einer zeitlichen wurde, bei welcher das Erklingen des äußeren Wortes die condicio sine qua non der Geistwirkung ist, das religiöse Resultat aber allein vom Geist abhängt. Aber mehr und mehr sucht Luther für das Wort eine selbständige Bedeutung zu gewinnen, zunächst eine wegweisende, dann eine hinzeigende, zuletzt eine instrumentale.[1]) Die beiden Kräfte, Wort und Geist, wirken in einer Handlung zusammen, da nur vermittels sinnlicher Medien neue Gedanken und Kräfte in die Herzen der Menschen kommen können. Der Geist zieht die im Worte ruhende natürlich psychologische, durch den Inhalt bedingte Kraft mit in sein Wirken hinein und wirkt so als causa durch das Wort als instrumentum, zu dem er bei jedesmaliger Wirksamkeit hinzutritt.

Neben diese theoretischen Aussagen tritt eine große Anzahl von Äußerungen Luthers, die einfach seiner Zuversicht zur Kraft des göttlichen Wortes Ausdruck geben, ohne daß in ihnen irgend eine Theorie angedeutet wäre, ob die Kraft des Wortes auf ihm selbst oder dem heiligen Geist beruhe; ja zeitweise kann Luther jedes Theoretisieren über diese Fragen nur als die Sache eines klugen Sophisten erscheinen, da es unmöglich sei, Gottes Kraft zu scheiden „von dem mündlichen Schall der Stimme, die im Augenblick vergeht“ (E. A. 29, 267). Wo die Predigt ist, da ist göttliche Kraft, das zu sagen genügt für die Sprache der Erbauung und das religiöse Empfinden.[2])

1) Die Gewinnung dieser Anschauung hängt mit Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern zusammen, cf. S. 35 ff.

2) Einige Beispiele solcher rein praktisch-religiöser Aussagen Luthers über das Wort mögen folgen: „Denn im ganzen Christenthumb haben wir nichs Hoheres noch Grossers, denn das Wort“ (E. A. 46, 296 cf. 297). „Denn ob du wohl eines Menschen Stimme hörest, so hörest du doch nicht eines Menschen Wort, sonder Gottes Wort“ (E. A. 3^2, 123). „Wilche (sc. die Predigt) soll seyn und ist alsso gethan, das du hörist deynen Gott zu dir reden“ (W. A. VII 22). „ubi praedicatur Evangelium, ibi vult deus esse in medio eorum“ (W. A. XIV 171 cf. XV 800). „Darumb so haben wir ein gewis zeichen und wissen, wenn das Evangelium gepredigt wird, so ist Gott gegenwertig da, er wil sich daselbst finden lassen“ (W. A. XV 210 cf. 308). „Denn wo Gottes wort hinkömet, da höret und sihet man heilige ding, denn das wort ist heilig und machet heilige Leute“ (W. A. XVI 39 ff. cf. 53, 105 ff.). „Überall ist er (Christus) er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifest du ihn recht“ (E. A. 29, 338).

Diese praktisch religiöse Zuversicht Luthers zum Worte kommt besonders ungebrochen bei seiner Bestimmung der Bedeutsamkeit des Wortes für die Entstehung der Kirche zum Ausdruck. Nicht heißt es, wo der Geist zum Worte kommt, da ist die Offenbarungsstätte der göttlichen Wirkungen, sondern einfach, realistisch: wo Wort ist, da ist Gottes Reich, da ist Kirche.[1]) „Das ist seyn reych, also regiert er, also das all sein krafft steht und ligt an dem wort gottis“ (W. A. XII 530). Die Kirche entsteht und erhält sich nur durchs Wort, weil diese Wirkung aber keine zufällige, sondern eine göttlich beabsichtigte ist, läßt sich mit Sicherheit aus dem Vorhandensein der Predigt des Wortes auf das notwendige Dasein von Kirche schließen: „Nam cum Ecclesia verbo dei nascatur, alatur, servetur et roboretur, palam est, eam sine verbo esse non posse, aut si sine verbo sit, Ecclesiam esse desinere“ (W. A. XII 191). „Wo du nu solch Wort hörest oder siehest predigen, gläuben, bekennen und darnach thun, da habe keinen Zweifel, daß gewißlich daselbs sein muß ein rechte Ecclesia sancta catholica . . . Denn Gottes Wort gehet nicht ledig ab, Jes. 55, 11, sondern muß zum wenigstens ein Viertheil oder Stück vom Acker haben . . . Und wenn sonst kein Zeichen wäre, denn dieß allein, so wäre es dennoch genugsam zu weisen, daß daselbs müßte sein ein christlich heilig Volk. Denn Gottes Wort kann nicht ohn Gottes Volk sein“ (E. A. 25, 360). In keinem Spruch der Schrift drückt sich so der innerste Kern von Luthers religiösem Vertrauen zu dem Gnadenmittel des Wortes aus wie in Jes. 55, 11; trotz aller gegenteiligen Erfahrungen (cf. W. A. XX 790) hielt Luther unentwegt an dem Glauben fest, daß die Predigt nie erfolglos sei.

Dieses Vertrauen Luthers gilt der lebendig in der Kirche erschallenden Verkündigung von Jesu Christo. Luther hat nie daran gedacht, nur dem inspirierten Schriftwort Gnadenwirkungen zuzuschreiben; er wußte wohl, daß die Schrift ein Werk des heiligen

1) Der Freiheit des göttlichen Willens bleibt es vorbehalten, wo er Kirche entstehen lassen will, d. h. wohin er die Gnadenmittel sendet: „Wie er nu selbs Christus und sein Reich an kein Stätte oder äußerlich ding gebunden ist, so ist auch alles, das zu seinem Reich gehöret, frei und nirgend angebunden, als da ist das Evangelion, die Taufe, das Sacrament und die Christen. Denn das Evangelion soll und muß an allen Enden sein frei und an keinen Ort gebunden“ (E. A. 29, 294). Nur durch die Gnadenmittel entsteht Glaube und Kirche, aber Gottes Bestimmung bleibt es überlassen, „wie und wo er will“ (E. A. 24, 325) die Verkündigung des Evangeliums hinkommen lassen.

Geistes war und alle Gottesoffenbarung in ihr beschlossen liegt, aber weil Luther den heiligen Geist nicht als eine physische, der Schrift einst eingesenkte Kraft dachte, konnte er gar nicht auf den mehrfach für „lutherisch" gehaltenen Gedanken kommen, als ob etwa nur den in die Predigt eingeflochtenen Bibelstellen göttliche Kraft zukäme. Daß Luther inhaltliche Identität des Kirchen- und Schriftwortes, die Messung und Prüfung des ersteren an dem letzteren forderte, [1]) ist bei einem Biblizisten, wie er es war, selbstverständlich (cf. S. 28 ff.), die festen Schöpfungen der kirchlichen Verkündigung, die Symbole, sah er als erwachsen aus der h. Schrift an, aber er meinte nicht, daß die göttliche Kraft dem Predigtworte nur durch Vermittlung der Schrift zukäme, sondern er nahm eine gegenwärtige Wirksamkeit Gottes des h. Geistes auch im Predigtworte an. Dieses ist sogar in noch höherem Maße Gnadenmittel, wie die Schrift. Luther begründet diese Voranstellung des gepredigten vor das gelesene Wort empirisch und psychologisch, indem er auf die Erfahrung hinweist, daß gesprochene Worte wirksamer sind als gelesene, weil hinter den ersteren noch die Kraft einer Persönlichkeit steht: „Oder wo sie es (sc. das Wort) schon daheim lesen, so ist's doch nicht so fruchtbar noch so kräftig, als kräftig das Wort ist durch die offentliche Predigt und den Mund des Predigers, den Gott dazu berufen und geordnet hat, daß er dirs predigen und sagen soll" (E. A. 5 ^{2}, 379). „Non enim tantum nocet aut prodest scriptura quantum eloquium, cum vox sit anima verbi (W. A. V 379). Gott ist nicht nur bei der Schrift, sondern auch bei der Predigt gegenwärtig, und diese Gegenwart ist keine spezifisch verschiedene von der Gottes bei den Aposteln; Luther macht nicht einmal einen graduellen Unterschied zwischen dem Verhältnis Gottes zur Schrift und dem zur Predigt der Kirche: „Nec est necesse, eloquia domini tantum ea intelligi, quae de scripturis in vocem assumuntur, sed quaecunque deus per hominem loquitur sive idiotam sive eruditum, etiam citra scripturae usum, sicut in Apostolis locutus est et adhuc loquitur in suis" (W. A. V 379, cf. E. A. 10, 388). Der rechte Prediger darf und soll von seinem Thun eine hohe Schätzung haben, er muß sich als Werkzeug Gottes wissen und muß von seiner Predigt sagen können: „Haec dixit dominus, das hat Gott selbs gesagt. Et iterum ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewest in dieser

1) Über das Verhältnis von Kirchen und Schriftwort cf. Ihmels „Die christliche Wahrheitsgewißheit" S. 24 ff.

Predigt" (E. A. 26, 35), und denselben Eindruck und die gleiche Schätzung soll auch die Gemeinde haben (E. A. 25, 366). Diese Parallelisierung des Predigers und Apostels bezieht Luther nicht auf die gleiche Stellung zur göttlichen Offenbarungs-, sondern nur auf die zur göttlichen Gnadenwirksamkeit, denn an eine inhaltliche Perfektibilität des Christentums dachte Luther selbstverständlich nicht,[1]) sondern er meint, „. . . der h. Geist soll uns alle Wort und Lehre Christi erinnern und dieselbigen preisen, im Licht und Brauch erhalten" (E. A. 25, 57). Durch die Predigt erhält also der h. Geist Christi Wort für jede Zeit brauchbar und verständlich; indem er immer wieder Menschenseelen ergreift und willig zu seiner Verkündigung macht, erweist es sich stets wieder als lebendige Kraft, die sich in jeder Zeit die ihr entsprechenden Organe und Formen schafft. Von Anfang an ist das Evangelium und das Amt des Geistes für die mündliche Verbreitung bestimmt gewesen. Vom Evangelium heißt es: „Und ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasset wirtt, sondernn mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz wellt erschallet und offentlich wirt außggeschryn, das mans uberall höret" (W. A. XII 259) und „Novi enim testamenti ministerium non in lapideis et mortuis tabulis est deformatum, sed in vivae vocis sonum positum"" (W. A. V 537, cf. 657).[2]) Luthers Auge ruht zuerst und zunächst stets, wenn

1) Freilich scheint für Luther der Inhalt des Schriftwortes in dem Maße vom Kirchenwort assimiliert zu sein, daß die Schrift für den einzelnen Gläubigen nicht unbedingt zum Heile nötig ist, sondern nur dazu dient, um anderen die Richtigkeit des Glaubens zu beweisen und den eigenen zu stärken: „Darumb darf man der Bücher nicht weiter, denn solchen Glauben zu stärken und andern auch zu beweisen, daß es also darinnen geschrieben ist, wie es der heilige Geist lehret. Denn wir müssen nicht den Glauben allein bei uns halten, sondern lassen herausbrechen, welchen zu gründen und zu beweisen wir müssen die Schrift haben" (E. A. 8^2, 320). In der Bildung dieser Gedanken wird Luther von Augustin abhängig sein, der da sagt: „Homo itaque fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos" (De doctr. chris. I 39). In gesteigerter Form begegnen uns diese Vorstellungen bei Männern, wie Schwenkfeldt und Weigel wieder.

2) Das ist aber nicht die einzige Fassung des Begriffes „Evangelium" bei Luther. Es ist für ihn zugleich auch identisch mit dem Inhalt göttlicher Offenbarungen und der Bezeugung heilsgeschichtlicher Thatsachen d. h. es ist ihm auch Offenbarungsurkunde, die einer schriftlichen Fixierung bedurfte. Aber diese Gedanken kommen für unseren Zusammenhang nicht in Frage.

er auf das göttliche Gnadenwirken schaut, auf der lebendigen Verkündigung gegenwärtiger Zeugen der Kirche, die des Evangeliums Offenbarung im Brauch und in der Gegenwart entsprechenden Formen erhalten.

Zeigen diese Gedankenreihen, daß Luther so zu sagen dem beweglichen, in der Geschichte wechselnden Charakter des Wortes wohl Rechnung zu tragen wußte, so sucht er doch mit gleicher Lebhaftigkeit die objektive, von allem menschlichen Zuthun unabhängige Art des göttlichen Gnadenmittels festzuhalten. Gewiß geht Gottes Wort aus menschlichem Munde, aber die Heiligkeit des Wortes und die Reinheit der Lehre ist völlig unabhängig von diesen Personen, von der ethischen Stellung des Verkündigers (E. A. 26, 37). „Aber weil das Ampt, Wort, Sacrament, Ordnung Christi, und nicht Judas noch des Teufels ist, lassen wir Judam und den Teufel Judas und Teufel sein, nehmen gleichwohl durch sie die Güter Christi“ (E. A. 31, 363). „Es thu nu der Teufel oder Mensch, ein Schalk oder Frommer solch Werk, er pflanze, säe oder begieße, so gehet gleichwohl die Ordnung und Befehl Gottes für sich, und die Erde bringet ihr Frucht“ (E. A. 31, 364). Ihren Grund und ihr Recht haben diese Sätze in dem Wunsche, Gottes Gnade und das menschliche Zutrauen zu ihr nicht durch irgendwelche schwer festzustellende Bedingungen persönlicher Heiligkeit unsicher zu machen; daß sie alle Schwierigkeiten lösen und der Empirie gerecht werden, läßt sich allerdings kaum behaupten. Nicht zu diesen Bedingungen rechnet es Luther, wenn er die Wirkung des gepredigten Wortes davon abhängig macht, daß es lauter und rein, der göttlichen Offenbarung gemäß, gepredigt werde; denn geschieht das nicht, so ist es überhaupt nicht Gottes Wort, also auch nicht Gnadenmittel.[1]) Dieselben Gedanken kehren in der Sakramentstheorie wieder, hier in der Forderung der stiftungsgemäßen Verwaltung, sie bilden eine Parallele zu der Forderung der katholischen Kirche an den Priester, die intentio zu haben faciendi, quod facit

1) Daß ein Prediger von seiner Predigt sagen kann „Haec dixit dominus“ (E. A. 26, 35) gilt doch nur unter der Voraussetzung, daß er die reine Lehre predigt: „. . . der heilige Geist redet und thuts alles, sofern er (sc. der Prediger) bleibt in der rechten Weise zu lehren und zu thun“ (E. A. 25, 366), „wenn ein Christ daher gehet, und führet das Wort nach dem Befehl Christi so ist die Gewalt da, welche der Teufel muß fliehen (E. A. 1^2, 271). Die häretisch ausgelegte Schrift wirkt nicht (W. A. IV 232). An diese Gedanken knüpft dann besonders Melanchthon an.

ecclessia, wenn die Messe wirksam sein soll. Diese Durchbrechung der Objektivität ist notwendig, da die Menschen geistige Wesen sind und Gott mit unserer Freiheit auch dann rechnet, wenn er uns in seinen Dienst zieht. So wird man sich auch der Richtigkeit dieser Aussagen Luthers nicht verschließen können; wie in der katholischen Kirche verlangt werden muß, daß die Gnadenmittel „kirchlich" verwaltet werden, so ist im Protestantismus die Forderung nötig, daß die Verkündigung des Wortes „schriftgemäß" geschehe.[1])

Der objektive Charakter des göttlichen Gnadenmittels nach Luthers Anschauung erhellt weiter aus der Thatsache, daß das Wort immer wirkt, ganz gleich, auf wen es trifft, nur ist der Erfolg seiner Wirksamkeit ein verschiedener, je nach den Objekten, auf die es trifft. Konnten wir schon öfter eine Verwandtschaft im Aufbau der Lehre vom Wort mit dem von den Sakramenten nachweisen, so ist es wahrscheinlich, daß auch an diesem Punkte eine Dublette zu der doppelten Abendmahlswirkung auf Würdige und Unwürdige vorliegt: „Gottis wort mus das wunderlichst ding seyn ynn himmel und erden. Darumb mus es zu gleych beydes thun, auffs höhist erleuchten und ehren, die es glewben, und auffs höhist blenden und schenden, die yhm nicht glewben" (W. A. XII 235).[2]) An den Gottlosen übt es das Gegenteil seiner sonstigen Trostwirkung aus (W. A. XIX 589). Die verschiedene Wirksamkeit des Wortes ist also abhängig von dem verschiedenen Verhalten der Objekte, auf die es trifft. Aber dies Phänomen läßt sich nach Luther auch noch anders erklären, nämlich durch einen für uns in seinen Motiven allerdings undurchsichtigen Willensakt Gottes, der bei dem einen so, bei dem anderen so zu wirken beschließt; zu Jes. 55 heißt es, daß das Wort bei denen wirkt: „ad quae misero illud, (non utique in iis, ad quos minister sua temeritate torserit aut direxerit)" (W. A. V 259). „Daß aber das Wort nicht allenthalben, sondern unterscheidliche Früchte bringet, und nicht gleich wirket, dasselbige ist Gottes Gericht und heimlicher Wille, so uns verborgen ist" (E. A. 57, 40).[3]) Eine Kombination beider

1) Dieser prinzipielle Satz schließt selbstverständlich noch eine Fülle der schwierigsten Probleme in sich, denn was ist „reine Lehre" und was ist schriftgemäß, und wer kann bei uns in der Praxis die Konstatierung dieser Thatsachen auf sich nehmen?

2) Diese Stelle stammt schon aus dem Jahre 1523, aber auch Luthers Abendmahlslehre war ungefähr um diese Zeit fertig.

3) Dem widersprechen Äußerungen wie die folgenden: „daß es nun die

Vorstellungen vollzieht Luther so, daß das Endresultat der Wortwirkung aus drei Faktoren resultiert, dem Willen Gottes, der Natur des Wortes und der verschiedenen Zuständlichkeit der Menschen, auf die es trifft. „Welche es will, die verhärtet und verstocket das Wort; die seyn aus Gott nicht. Darum ist das Wort, gleich wie die Sonne: gute Dinge, als Wachs und Butter, machet sie weich und schmelzet sie; böse Dinge, als Koth, machet sie hart wie Stein“ (E. A. 17, 36). Befriedigend kann man diese Erklärung des Erfolges der Wortwirkung einerseits aus dem göttlichen Willen, anderseits aus der menschlichen Zuständlichkeit nicht nennen; sie wäre es nur dann, wenn die menschliche Beschaffenheit klar und deutlich auf den göttlichen Willen zurückgeführt würde. Dann aber ständen wir wieder beim Prädestinationsgedanken, und wenn es auch richtig ist, daß Luther ihn nie aufgegeben hat, so versucht er daneben doch mehr und mehr die Gnadenwirksamkeit des Wortes nach Gottes offenbarem Willen auf alle Menschen auszudehnen und ihren mangelnden Erfolg auf die verweigerte Rezeptivität der Menschen zurückzuführen; in dem oben citierten Wort kündet sich die zweite Gedankenreihe erst ganz leise an, und die von der Prädestination beeinflußte überwiegt noch. Daneben ist aber zur Erklärung in den angeführten Äußerungen Luthers wie schon einmal (cf. S. 13) an seinen Gottesbegriff zu erinnern. Allein der Rekurs auf ihn allein wird hier kaum ausreichen, es ist zuzugestehen, daß in diesen Fragen bei Luther noch nicht alles durchsichtig ist.

Die beiden zuletzt entwickelten Gedankenkomplexe Luthers handelten von der objektiven, durch nichts Menschliches bedingten Wirksamkeit des Wortes und des ihm verbundenen Geistes; zugleich wurden die in der Natur der Sache liegenden Schranken dieser Objektivität sichtbar. Die Vorstellungen von der Objektivität und Unabhängigkeit des göttlichen Gnadenmittels vom menschlichen Thun sind im Prinzip noch einer weiteren Steigerung fähig, man kann nämlich behaupten, das Wort sei Gnadenmittel und Träger des Geistes, auch abgesehen von seiner thätigen Wirksamkeit, auch dann, wenn es nie an den Menschen heranträte, wohne in ihm der heilige Geist. Immanenz des Geistes im Wort, ist der dogmatische Schlußstein der Lehre von der Objektivität des Wortes; bei den

Leute nicht annehmen, das ist nicht Gottes oder seiner Gaben, sondern der Leute Schuld“ (E. A. 44, 166 cf. 45, 359). Beides künstlich miteinander zu harmonisieren, ist nicht Aufgabe einer geschichtlichen Darstellung.

Dogmatikern des 17. Jahrhunderts liegt er vor. Die Frage ist zu stellen, ob sich dieser Satz schon bei Luther, wenn auch nicht expressis verbis, nachweisen läßt. Eine Beobachtung spricht von vornherein dagegen. Für Luther ist, wie wir sahen, das gepredigte Wort das eigentliche Gnadenmittel, dies aber, das immer neu produziert wird, besteht gar nicht außer Gebrauch und kann darum auch den Geist nicht extra usum besitzen. Für Luther ist die ganze Fragestellung, die der späteren altorthodoxen Formel zu Grunde liegt, viel zu unpraktisch und scholastisch, als daß er ihr jemals sein Interesse hätte zuwenden können. Luther darf nicht, wie mehrfach geschehen, zu den Vertretern der Anschauung von der dauernden Immanenz des Geistes im Worte gerechnet werden,[1]) auch deshalb nicht, weil er, wie oben gezeigt wurde, ein jedesmaliges Herab- und Hinzukommen des Geistes zur Schrift annimmt, wenn religiöse Wirkungen entstehen sollen. Wenn Luther vom Worte redete, so stand das angewandte, gebrauchte und geglaubte Wort vor seinen Augen: „Er (sc. Paulus) heißet es darum ein Schwert, daß er anzeige, wie man des Worts brauchen müsse, wenn man den Teufel schlagen will, nämlich, daß man es muß treiben und üben mit predigen, hören, lernen. Nicht unter der Bank oder allein in Büchern lassen liegen, denn also kann es keine Krafft beweisen, noch dem Teufel schaden thun, sondern daß man vom Leder ziehe, das Schwert zucke und fasse, und stets damit um sich schlage, das ist, durch das Predigtamt, und sonst mit Mund und Herzen treibe, daß es immer fein scharf und glatt bleibe“ (E. A. 19, 295). „Non enim cessandum est unquam a verbo, sed semper in usu, motu, volatu esse debet, ut dominus ipse semper volare, movereque in nobis fidem possit“ (W. A. V 505). „Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem iustificationis seu esse ea signa efficatia gratiae. Haec enim omnia dicuntur in iacturam fidei ex ignorantia promissionis divinae, nisi hoc modo efficatia dixeris, quod, si assit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferant“ (W. A. VI 533). Die letzte Stelle handelt zunächst von den Sakramenten, aber gerade weil

1) Dem Wortlaut nach könnte man folgende Stelle, zu der sich noch eine Reihe von Parallelen beibringen ließen, im Sinne der späteren Dogmatik deuten: „Christus ist ynn der schrifft eyngewickelt durch und durch, gleych wie der leyb ynn den tuchlen“ (W. A. XII 418). In Wirklichkeit sagt der Satz kaum mehr, als daß Christus für uns im Wort allein zu finden ist und wir nur durch dasselbe mit ihm in Verkehr kommen können.

Luther bei ihnen eine immanente Gnadenkraft ablehnte, mußte er sie auch beim Worte leugnen. Die Annahme einer durch die Konsekration gewirkten Verbindung der göttlichen Gabe mit den Elementen auch schon vor dem Gebrauch lag viel näher — sie wurde wohl hauptsächlich aus dem Interesse, eine Anbetung der Hostie unmöglich zu machen, abgewiesen —, als eine Einschließung des Geistes in das Wort. Die spätere lutherische Theologie ist bei der Beurteilung der Sakramente den Grundsätzen Luthers treu geblieben, beim Worte nicht, aber man brauchte darum allen Scharfsinn, um die Immanenz des Geistes im Worte extra usum im Gegensatz zu der im übrigen parallel gebauten Sakramentstheorie zu rechtfertigen. Für Luther besteht also die Theorie des extra usum noch nicht, ja sie widerspricht seiner praktisch-religiösen Anschauung, die nur ein lebendig wirksames Wort als Gnadenmittel kennt. Bei aller Tendenz, die Unabhängigkeit des Gnadenmittels von der menschlichen Persönlichkeit, menschlichem Thun sicher zu stellen, hat Luther doch nie die wirkliche Sachlage zu gunsten handlicher dogmatischer Formeln umgestoßen.

Das subjektive Korrelat der objektiven Gotteswirkung im Wort ist der Glaube im Menschen, er ist die gottgewirkte Rezeptivität und die vom arbitrium liberatum vollzogene Hingabe an Gott, die unbedingt zur Aufnahme des Wortes nötig ist. Das Wort schafft sich als Organ seiner Aufnahme den Glauben. In diesen Sätzen sind zwei scheinbar einander widersprechende Aussagen Luthers zur Einheit zusammengefaßt, nämlich einmal, daß der Glaube die unumgängliche Voraussetzung der Wortwirkung, und dann, daß der Glaube erst die gottgewirkte Folge der Wortwirkung ist. Beides fällt für Luther zusammen: „Gleich wie auch das wort on geist und glawben nicht gnug ist, das yemand gewis mache, so ists doch das mittel, dadurch der geist und gewisse glawbe kompt“ (W. A. XV 622). Das fide fundari wird sowohl als Vorbedingung des obedire Evangelio genannt, wie andererseits die Entstehung dieser fides der Erleuchtung durchs Wort zugeschrieben wird (W. A. V 267). Die wirkliche causa der erzielten Gnadenwirkung bleibt für Luther immer das objektive Gotteswort, nicht der subjektive Glaube, beide werden nicht als koordinierte Kräfte angesehen, sondern der Glaube kommt dem Worte gegenüber, vor allem als rezeptive Zuständlichkeit, als von außen gewirkte, psychologisch aber frei vollzogene Hinnahme in Betracht: „Ists nicht war, Gottes Wort ist größer und fürnehmlicher, denn der Glaub: sintemal nicht Gottes Wort auf den Glauben, sonder der Glaub auf

Gottes Wort sich bauet und gründet" (E. A. 26, 292). Der ganze Zweck der Predigt geht in der Erzeugung des Glaubens auf (W. A. VII 29), so daß von einem notwendigen Zusammenfallen von Wort und Glauben, von causa und effectus gesprochen werden kann: „Ideo verbum et fides necessario simul sunt et sine verbo impossibile est esse fidem" (W. A. II 13). Genauer ist der Glaube die notwendige Folge der im Wort enthaltenen promissio: „Ubi enim est verbum promittentis dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis, ut clarum sit initium salutis nostrae esse fidem, quae pendeat in verbo promittentis dei" (W. A. V 514 cf. 518). Diese notwendige Folge der Wortwirkung ist aber zugleich die beabsichtigte That und Wirkung des Geistes: „Sol yemand lauter und blos glewben auff Gottes wort, so mus es der heilige geist schaffen und wirken ym hertzen" (W. A. XV 579.)[1] Indem so der Glaube als ein rein göttliches Werk dargestellt wird, ist jedes Verdienst des Menschen bei seiner Entstehung ausgeschlossen, und das religiös so wertvolle Resultat gewonnen, daß der Glaube nicht etwa nur ein besseres, einheitlicheres Werk ist, sondern eine auf der Wirkung des göttlichen Gnadenmittels beruhende Hinnahme und Bejahung des göttlichen Wortes und Willens. Diese Thatsache will bei den Aussagen, der Glaube sei eine notwendige Vorbedingung des Wortes und mache es erst wirksam, im Gedächtnis behalten werden, um sie nicht mißzuverstehen. In den synergistischen Irrtum und in die Annahme göttlicher, erst durch menschliches Verdienst erlangter Wirkungen der Gnade fällt Luther nie zurück.[2] Nur wo der Glaube ist, kommt der Geist: „oportet spiritus sanctus sit, ubi es fide praeditus" (W. A. XV 715). „Quum audio, Christum, pro me mortuum, et credo, tum delabitur in me spiritus sanctus"

1) cf. E. A. 25, 356; den Glauben gießt der heilig Geist ins Herz (W. A. XV 551); „Hoc audito (sc. verbo) venit fides per spiritum sanctum" (W. A. XX 780).

2) cf. die entschiedene Ablehnung der Meinung, daß wir etwa durch unser gutes Wirken den göttlichen Geist erlangen könnten (W. A. VI 216). Gelegentlich macht allerdings Luther die Gnadenwirkung vom Gernehören des Wortes abhängig. „Qui enim verbum Dei non contemnunt, sed amant et libenter audiunt, illis adfert verbum spiritus primitias . . ." (W. A. XX 722). Dieser Ausspruch zeugt von der klaren Einsicht, daß alle Objektivität der göttlichen Gnade zwecklos ist, wenn sie nicht eine Rezeptivität, ein Hinnehmenwollen des Menschen vorfindet. Aber auch diese Rezeptivität kann ihrerseits sehr wohl wieder auf eine göttliche Wirkung zurückgehen.

(W. A. IX 463 cf. VII 24, 500). „Wo nu der (sc. der Same des Evangeliums) ym hertzen hafftet, so ist der heylig geist da“ (W. A. XII 298 cf. E. A. 52, 60); „Wer aber Christum anruft ym glauben, der hat seinen namen, so kumt im gewißlich auch der geist“ (W. A. VII 801).[1]) Wie man vom Wort auf den Glauben schließen kann, so kann man auch umgekehrt urteilen, daß, wo Glaube ist, auch Gottes Wort besessen wird: „Habere enim fidem est veritatem et verbum dei habere“ (W. A. VI 121).

Die scheinbare Dissonanz, daß der Geist einmal dem Glauben voranzugehen, ein andermal ihm zu folgen scheint, findet außer der schon oben angedeuteten Lösung, daß der Geist sich den Glauben als das Organ seiner Aufnahme schafft, noch die andere, daß der Geist, von dem gesagt wird, er gehe dem Glauben voran, ihn meint als denjenigen, der der persönliche Schöpfer des neuen Lebens im Menschen ist, während mit dem Geist, der auf den Glauben folgt, mehr die Gnadengaben des h. Geistes gemeint sind. „Non satis fuit Deum semel dedisse vobis (sc. Galatis) Spiritum, sed idem Deus semper suppeditavit et auxit dona Spiritus, ut semel eo accepto semper cresceret et efficax esset in vobis Spiritus (In ep. ad Galat. I 318).

In der engen Verbindung des Wortes mit dem evangelischen Begriff des Glaubens liegt eine der besten Gaben, die Luther der Lehre vom Gnadenmittel des Wortes geboten hat. Der Zweck der Predigt geht auf in der durch den Geist gewirkten Aufnahme der göttlichen

1) In den Formeln, wo Luther zwischen einem inneren und äußeren Lehren Gottes unterscheidet, läßt er das innere Lehren nur bei den Gläubigen eintreten: „Allhie werden nu zweierlei Schüler, und theilen sich die Zuhörer des göttlichen Worts. Denn ein Haufe höret das äußerliche Wort Christi ... aber sie könnens nicht gläuben noch es dafür halten und sagen, daß es Gottes des Vaters Wort sei, es gehet nicht ein, das Wort klinget und schallet nur äusserlich fur ihren Ohren und kömmet nicht ins Herz ... Da gehöret nu zu der ander Zug, daß man nicht allein Gottes Wort hore, sondern auch dran nicht zweifele, es sei Gottes Wort. Denn heißets gegläubet und gelernet, daß wenn du hörest das Wort aus dem Munde Christi, so kannst du dazusetzen, daß es nicht eines Menschen Wort, sondern gewißlich Gottes Wort sei; und denn bist du Gottes und des Herrn Christi Schüler und gläubest recht, und Gott der Vater lehret dich denn inwendig, da bist du vom Vater gezogen“ (E. A. 47, 352). Das Annehmen der vorbereitenden göttlichen Wirksamkeit durchs äußere Wort im Glauben — man bemerke, daß dieser hier mehr im Sinn der fides historia gefaßt wird — bewirkt erst den Eintritt der vollen innerlichen Gnadenwirksamkeit Gottes.

Gnade, d. h. in dem Glauben, und der Glaube ruht allein auf den von dem Gnadenmittel ausgehenden Wirkungen, die ihr Ziel nur dann erreichen, wenn der Mensch sie sich das sein läßt, was sie ihm sein wollen.

Wie Luther uns den evangelischen Begriff des Glaubens wiedergewonnen hat, so nicht minder das evangelische Verständnis der göttlichen Gnade, als des Willens Gottes zu unserem Heil, der sich an die Persönlichkeit des Menschen wendet; sie wird nicht mehr angesehen als übernatürliche Kraft, die in die Seelen der Menschen strömt. Auch diese Erkenntnis ist nicht einflußlos auf die Gnadenmittellehre geblieben, sie hat prinzipiell die Meinung beseitigt, als könnten die verschiedenen Gnadenmittel spezifisch verschiedene Gnadengaben bringen. Wort und Sakrament bringen dieselbe Gnade Gottes und das eigentliche Hauptgnadenmittel ist das Wort, weil es uns am deutlichsten den Willen Gottes zu unserem Heil nahe bringt. Den Sakramenten kommt insofern der Charakter des Gnadenmittels zu, als sie verbum visibile sind: „Atque ut maior vis sita est in verbo quam signo, ita maior in testamento quam sacramento“ (W. A. VI 518). „Denn das Wort müssen wir erstlich hören, und darnach Tauf und Sacrament nicht dahintenlassen“ (E. A. 3^2, 33). „Simile scio deum me salvaturum per verbum et fidem, et tamen vult facere per aquam baptismi et tamen nihil valet aqua, quia tantum fides et verbum“ (W. A. XX 276). Was die Sakramente geben, bringen sie in ihrem Zusammenhange mit dem Wort, da Glaube und Wort unzertrennliche correlata sind; spezifisch höhere oder andersartige Gaben Gottes als vom Worte sind von den Sakramenten nicht zu erwarten. Luther hat dem Worte seine Stellung als das Gnadenmittel gewonnen.

Des Reformators Lehre von dem Gnadenmittel des Wortes hat ihre starken Wurzeln in seinem positiven religiösen Verständnis des Evangeliums, aber wie dieses selbst durch den Gegensatz gegen die römische Kirche bedingt ist, so hat auch seine Gnadenmittellehre ihre bestimmte Färbung durch den Gegensatz erhalten, aus dem sich viele ihrer Bestimmungen erklären, nämlich aus der Auseinandersetzung mit den Schwärmern. Die Hauptvorwürfe und Einwände, die Luther gegen die Schwärmer erhebt, sind ihr Versuch, in eine unvermittelte Beziehung zu Gott zu treten, neue über die geschichtliche Offenbarung hinausgehende Kenntnisse von Gott zu gewinnen und die Unklarheit und Undurchsichtigkeit ihrer Offenbarungen. Der erste Gegensatz

bewegt sich auf erkenntnis-theoretischem und psychologischem Gebiete, und er hat es bewirkt, daß Luther, der selbst zuerst an einem unvermittelten Wirken Gottes durchaus keinen Anstoß genommen hatte, nun die Vermittlung der göttlichen Offenbarung als unbedingt notwendig forderte: „denn er (sc. Gott) will nicht ohne äußerliche Mittel, allein durch bloße heimliche Eingebung, oder sonderliche himmlische Offenbarung mit uns wirken“ (E. A. 16, 48 cf. 61). „Solch Einsprechen will Christus nicht haben, bindet allein an das Wort, er will den heiligen Geist nicht abgesondert haben von seinem Wort“ (E. A. 48, 67). „Es will dich Christus nirgend anbinden, denn an seinen Mund und Wort, will dich nicht lassen flattern, sondern du sollt sein Wort hören, wie er denn da saget: die Worte, die ich rede, sind geistlich Ding. Darumb sollt du den Heiligen Geist erlangen, so halte dich zu meinen Worten, denn sie sind Geist und Leben“ (E. A. 48, 68). Gegen die Sätze der Schwärmer spricht gleichermaßen Gottes Wille — dies ist immer der Hauptgedanke Luthers — wie die empirische Beobachtung: „Denn Gott hat beschlossen, daß Niemand soll und kann gläuben, noch den Heiligen Geist empfahen ohne das Evangelium, so mündlich gepredigt oder gelehret wird, wie denn die Erfahrung mit Juden und Heiden es ausweiset“ (E. A. 45, 358 cf. 360, 380; E. A. 8, 101). Gottes Wahl des Wortes als Vermittler seiner Gnade genügt schon für uns — „Sed quando deus aliquid ordinat, da sihe drauff“ (W. A. XX 386) —, aber eine Reihe von Gründen auf Seite Gottes, wie der Menschen beweisen, daß diese Wahl eine notwendige war und ein unvermitteltes Wirken Gottes unmöglich ist. Bei diesem Nachweise greift Luther deutlich auf die alttestamentliche Vorstellung von der Heiligkeit Gottes und ihrem Verhältnis zu den Menschen zurück, die einen unvermittelten Verkehr Gottes mit den Menschen ohne deren Vernichtung unmöglich macht: „Qui (sc. deus) etsi omnia per se possit, non tamen nisi ministerio verbi facere statuit, ut fidei locus sit et nostrae infirmitati consulatur, quae ferre non potest divina nisi verbi involuta, quo velut in utero suo nos portat“ (W. A. V 505) . . . „ohn daß ers will thun (sc. auf uns wirken) uns armen, schwachen, blöden Menschen zu Trost und gut, nicht durch seine bloße erscheinende, helle Majestät. Denn wen künnte dieselbige in solchem sundlichen, armen Fleisch ein Augenblick leiden! Wie Moses sagt (2. Mos. 33, 20): Non videbit me homo et vivet“ (E. A. 25, 381). Gott will nicht naturhaft — so waren die Vorstellungen der Schwärmer ebenso

wie die des Katholizismus — wirken, sondern so, daß die psychologische Freiheit und geistige Art des Menschen berücksichtigt wird; Gott will sich des natürlichsten Verkehrsmittels, das es zwischen Menschen gibt, des Wortes, bedienen, weil diese Herablassung Gottes, Menschen zu Trägern seines Geistes zu machen, am meisten das Vertrauen der Menschen gewinnt: „.... sondern er wills thun durch leidliche, säuberliche, liebliche Mittel, die nicht wohl von uns selbs künnten besser erwählet werden, als, daß ein fromm, gütig Mensch mit uns redet, predigt, die Hände auflegt, Sunde vergiebt, täufet, Brod und Wein giebt zu essen und zu trinken. Wer kann sich fur solchen lieblichen Formen entsetzen, und nicht vielmehr sich von Herzen freuen?“ (E. A. 25, 381). Dies sind die Motive, die von Gottes Seite her, die Wahl des Wortes als Gnadenmittel als angemessen und notwendig erscheinen lassen. Vom menschlichen Standort aus betrachtet, erscheint das vermittelte Wirken Gottes als absolut notwendig. Die psychologische Organisation des Menschen läßt ein ander Mittel als das Wort gar nicht zu. Luther formuliert, wenn auch nicht verbotenus, so doch inhaltlich den erkenntnis-theoretisch, auch für die dogmatische Arbeit so wichtigen Satz, daß alle unsere Erkenntnis durch Vermittlung der Sinne zu uns kommt: „Ouia auditus est ianua, per quam intrat verbum Christi in mentem“ (W. A. III 500). „Gott kann nicht unser Gott sein, er gebe uns denn etwas Äußerliches, daran wir ihn finden, als, das mündliche Wort und die zwei Sacramente. Wenn ich Gott nicht ergreife durch äußerliche Ding, wie kann ich ihn denn antreffen?“ (E. A. 36, 230). Und daß Gott unter allem Äußerlichen gerade das Wort gewählt hat, hat darin seinen Grund, daß es das geistigste Verkehrsmittel ist, das uns am besten die göttlichen Dinge mitteilen und ihrer gewiß machen kann, denn es ist „helle, klar und gewiß“ (W. A. XV 490). Der vermittelte Weg Gottes, mit den Menschen zu verkehren, ist der allein mögliche: „Wiederumb, wenn Gottes Wort und Zeichen nicht da ist, oder nicht erkennet wird, so hilfts nicht, wenn Gott gleich selbs da wäre“ (E. A. 8^2, 97). So ist für Luther die Kritik der schwärmerischen Anschauung von dem unvermittelten Wirken Gottes der Anlaß geworden, in immer bewußterer Weise eine Erkenntnistheorie durchzuführen, die auch Gott nur durch sinnliche Medien wirken läßt und sich auf Thatsachen der Anthropologie wie der Gotteslehre stützt.

Eine Beobachtung jedoch des religiösen Lebens schien immer wieder ein unvermitteltes Wirken Gottes vorauszusetzen, sie bot einen

Hauptstützpunkt der schwärmerischen Anschauung. Es ist die Thatsache, daß oft religiöse Erkenntnisse in uns aufblitzen und göttliche Gnadenerfahrungen uns zu teil werden, die wir nicht auf eine gleichzeitig erfolgte Beschäftigung mit dem Gnadenmittel des Worts zurückzuführen vermögen; die Sollizitationen, die diese Vorgänge in uns auslösen, sind vielfach stumme Fügungen des Schicksals, [1]) nicht aber Worte der Schrift oder der Kirche. Luther, ein Meister in selbsterlebter heiliger Psychologie, hat nun gezeigt, daß auch diese Beobachtungen den Rahmen seiner Gnadenmittellehre und seiner Erkenntnistheorie nicht sprengen, sondern sehr wohl zu ihnen stimmen. Er erkannte, daß diese scheinbar unvermittelten Geisteswirkungen nichts anderes sind als das Wirksam- beziehungsweise Bewußtwerden eines längst vor Zeiten gehörten göttlichen Wortes; genau wie es im natürlichen Leben geschieht, daß Anregungen und Worte zunächst häufig erfolglos an uns abprallen, dann aber, unter die Schwelle des Bewußtseins gesunken, plötzlich wieder und ohne daß wir uns der Zeit und Art ihrer Mitteilung erinnern, zum Leben erwachen: „Und ist bei uns ein große Unterscheid das Wort hören und des heiligen Geists Kraft und Wirkung in demselben fühlen. . . . Also gehets auch noch, daß wir wohl Gottes Wort hören, welches ja ist des heiligen Geistes Predigt, der auch allzeit dabei ist; doch nicht allzeit bald das Herz trifft und geglaübt wird; . . . da kann denn der heilige Geist sein Amt und Kraft üben, welche ist, das Herz lehren und erinnern des gepredigten Worts.[2]) Darumb ist das Wort derhalben gut und nütz immerdar zu hören und handeln obs nicht allezeit trifft, daß dennoch etwo auf eine Stund und zur Zeit, wenn es uns vonnöthen, unser Herz des, so es gehöret, erinnert, dasselb alsdann beginnet recht zu verstehen und seine Kraft und Trost zu fühlen; gleichwie die Ammern (Kohlen), so eine Zeitlang unter der Aschen gelegen, dennoch wieder Feur geben, so man sie rühret und aufbläset" (E. A. 12², 326 ff., cf. E. A. 6, 233). Mit dieser durchaus zureichenden Erklärung des in Frage stehenden Phänomens ist der schwärmerische Rekurs auf unvermittelte Geistwirkungen als unnötig erwiesen. Geist und Wortwirkung sind stets mit einander verbunden, aber die religiöse Frucht braucht nicht notwendig unmittelbar

1) Unsere Alten rechneten darum auch das „liebe Kreuz" zu den Gnadenmitteln.

2) Der letzte Quell dieser Gedanken sind wieder die johanneischen Abschiedsreden Christi. Luther ist nicht bloß ein Erneuerer des „paulinischen" sondern auch des „johanneischen" Christentums.

einzutreten. Gottes Wille zu unserem Heil bleibt stetig bei dem einmal an uns ergangenen Wort, an unserem Verlangen liegt es, wann dieser Wille bei uns real werden kann. Die Nichtberücksichtigung der Bedeutung, welche die mangelnde menschliche Rezeptivität für die göttliche Gnadenwirkung hat, führte die Schwärmer zu einem zweiten Irrtum, nämlich zu dem Schluß von der Wirkungslosigkeit auf die Kraftlosigkeit des Wortes. Der Hinweis auf den so häufig ausbleibenden Erfolg des äußeren Wortes bildete vielfach — wir werden ihm bei der Darstellung der schwärmerischen Lehre häufig begegnen — das stärkste Motiv zur Ablehnung der reformatorischen Gnadenmittellehre: „Ibi vides, quid verbum sit, quod Christus hic loquitur, ne spiritus omnino contemnant verbum externum videntes multos, qui audiunt verbum et non credunt. Et dehinc dicunt baptismum et Sacramenta esse externa, non salvare“ (W. A. XX 529). Luther ist weit entfernt, die Thatsächlichkeit dieser Beobachtung zu bestreiten, aber er ist nicht genötigt, die gleichen Folgerungen, wie die Schwärmer aus dieser Thatsache zu ziehen, da er andere zureichende Erklärungsgründe kennt, die teils in Gott, teils in dem Verhalten der Menschen liegen (cf. oben S. 30). Noch eine dritte Beobachtung der religiösen Empirie vermochten die Schwärmer für ihre Annahme einer unvermittelten Geistwirkung anzuführen. Das innere Bewußtwerden der Gotteskindschaft durch den heiligen Geist scheint für jeden, der nicht genauer zusieht, auf einen Akt des Geistes zurückzugehen, der in gar keiner Verknüpfung mit dem Wort steht, auch die biblischen, sonderlich paulinischen Aussagen können zu dieser Annahme verleiten. Luther verbindet auch dies Zeugnis, in dem der h. Geist unserem Geist bezeugt, daß wir Gottes Kinder sind, mit dem Worte: „Solch Zeugniss gehet also zu, dass wir die Kraft des heiligen Geistes, so er durchs Wort in uns wirket, auch fühlen und empfinden, und unsere Erfahrung mit dem Wort oder Predigt übereinstimmt“ (E. A. 9, 179). Luther dehnt so den Kreis der Wortwirkungen auf alle inneren religiösen Vorgänge aus, auch auf die, welche am leichtesten zu der Annahme einer unvermittelten Geistwirkung Anlaß geben, und in der That wird jede eingehende Analyse des gottgewirkten Innenlebens der Seele überall die Spuren und Anregungen nachweisen können, die vom Worte herrühren. Die Aufstellungen der Schwärmer und die Auseinandersetzung mit ihnen haben Luther zu einer Reihe bedeutsamer positiver Gedanken zur Gnadenmittellehre angeregt, so zur strengen Durchführung einer religiösen Erkenntnistheorie, wie zu der richtigen

Erklärung der häufigen Wirkungslosigkeit oder des zeitlich weit abliegenden Erfolges des Wortes gebracht und auch zu der Zurückführung aller innerreligiösen Vorgänge auf die Thätigkeit des Wortes. Neben diesen positiven Ertrag des Kampfes mit den Schwärmern tritt nun die negative, für uns weniger in Betracht kommende Kritik ihrer Theorien. Von der Kritik ihrer Erkenntnistheorie handelten wir schon. Weiter besteht nach Luther der Fehler der Schwärmer in der Art ihrer Vorbereitung auf das göttliche Wirken. Gott will „nicht leyden, das du das maul uffsperrist und wartist, das er dir eyn wunderzeichen vom himel thue, und also das wort und Sacrament stehen lassist" (W. A. XII 504). „Wenn man sie (sc. die Schwärmer) aber fragt, wie kompt man denn zu demselbigen hohen Geist hinein? So weisen sie dich nicht aufs äußerliche Evangelion, sondern ins Schlauraffenland, und sagen: Stehe in der Langweile wie ich gestanden bin, so wirst du es auch erfahren; da wird die himmlische Stimme kommen, und Gott selbst mit dir reden" (E. A. 29, 209). Luther verlangt im Gegensatz zu den Schwärmern Rezeptivität, aber nicht Passivität gegenüber dem göttlichen Thun, wir sollen nicht im Winkel sitzen und auf Gottes Handeln warten, sondern die geordneten Mittel gebrauchen (cf. E. A. 6^2, 115, cf. 118 ff., E. A. 2^2, 290). Überhaupt ist das Warten auf neue göttliche Offenbarungen vom Übel, „das ein yegklicher auff ein sunderliche predig vom himel herab warte, das Gott mit yhm mundtlich rede" (W. A. XII 518); aus diesen vielerlei Offenbarungen erklären sich die Unklarheiten und Verschiedenheiten in der Lehre der Schwärmer, der Geist müsse sich also selbst widersprechen, wenn die behaupteten Offenbarungen wirklich von ihm stammten; am besten bezeuge dies die verschiedenartige Deutung der Abendmahlslehre, die man ja auch auf den Geist zurückführe (cf. E. A. 32, 404 ff.).[1]) Luther selbst legt den Vorgang der Offenbarung zurück in die Vergangenheit, in die Zeit, wo die Schrift entstand. Bei der Inspiration fand ein unvermittelter Verkehr Gottes mit den Menschen statt,[2]) der sich aber in den späteren Zeiten nicht wiederholt, sondern

1) Zur Polemik gegen die Schwärmer sehe man noch E. A. 29 209; 9, 223; 5, 446 ff. W. A. XX 386, 481, 727, 767. Opera exg. lat. 19, 29; 22, 93. Über die Polemik in den Schmalkaldischen Artikeln vergleiche unten S. 68.

2) Manchmal beschränkt er ihn auf Christus und nimmt schon die Apostel davon aus (E. A. 29, 267), denn ihm gilt „Verbum creatum est factum per increatum" (Opera exg. lat. ed. Elsperger 1, 29) d. h. durch Christus. Im übrigen hat Luther kein Interesse auf die Beziehungen zwischen dem ge-

ein besonderes Vorrecht der apostolischen Anfangsgemeinde bedeutet (E. A. 31, 360, W. A. IV 165). Die spätere Kirche besitzt dafür die Schrift; daß diese nicht Gnadenmittel ohne das immer neue Hinzutreten des Geistes wird, haben die gesamten Ausführungen über das Verhältnis von Wort und Geist bei Luther gezeigt; aber auch das Verständnis der Schrift als Offenbarungsurkunde erfordert den Beistand des heiligen Geistes. Hiervon ist noch in Kürze zu handeln, um den gesamten Umfang der Äußerungen Luthers über die Beziehungen von Wort und Geist zu erschöpfen. Abgesehen von den natürlichen Voraussetzungen, Kenntnis der Sprachen u. a. (W. A. XV 38 ff., 42), ist der h. Geist zum Verständnis der Schrift nötig. Auf welche Weise kommt er? Dieselben Fragen kehren hier, wo es sich um den Geist als Träger der Erleuchtung handelt, wieder, wie dort, wo vom Verhältnis des Wortes zum Geiste als Bringer der Gnade die Rede war. Wieder gibt Luther keine solenne Formel. Mehrfach scheint der Geist unabhängig vom Worte seine erleuchtende Thätigkeit, die mit der heiligenden verbunden erscheint, auszuüben: „Die Wort, so ich höre, soll ich sie verstehen, so geschiehts durch den Heiligen Geist, der macht mich auch geistlich; das Wort ist geistlich, und ich werde auch geistlich, denn er schreibet mirs ins Herze und ist, in Summa, Alles Geist“ (E. A. 48, 70); neben dieser Auffassung steht die andere, viel häufiger benutzte, daß der Geist durch die Schrift und nicht neben ihr seine erleuchtende Kraft auswirkt: „... scripturas non nisi eo spiritu intelligendas esse, quo scriptae sunt, qui spiritus nusquam praesentius et vivacius quam in ipsis sacris suis, quas scripsit, literis inveniri potest“ (W. A. VII 97). Ebendort heißt es zu Ps. 119, 130: „Hic clare spiritus tribuit illuminationem et intellectum dari docet per sola verba dei“. Diese Auslegung durch den heiligen Geist wird nun mit der durch die Schrift selbst identifiziert (cf. die Bemerkungen zu 2. Petr. 1, 20, W. A. XIV 31), damit ist dem Spiritualismus eine seiner letzten Hinterthüren verschlossen, durch die er sonst oft wieder einbrach. Auch zum Verständnis der Schrift bedarf es keiner unvermittelten Geistwirkung, sondern jenes erwächst aus der geisterfüllten Schrift selbst. Die alte

---

schaffenen Worte und dem *λόγος* einzugehen, ein Problem, auf das Schwenkfeldt viel gab. Andersartige Äußerungen Luthers über diese Fragen wurden oben mitgeteilt, wo es sich um seine Zusammenhänge mit der Mystik handelte (cf. S. 23).

Dogmatik hat diesen Satz dann zu der handlichen, gegen Rom unentbehrlichen Formel verarbeitet: Scriptura sacra interpres sui ipsius", die inhaltlich aber schon bei Luther vorliegt. Möglich ist diese Anschauung nur bei der Annahme eines einzigen Schriftsinnes, und diese Meinung hat ja Luther auch — wenigstens theoretisch [1]) — geteilt, wenn er auch praktisch von der „geistlichen" Schriftauslegung reichlichen Gebrauch machte.

Luthers Lehre vom Gnadenmittel des Wortes oder von dem Verhältnis von Wort und Geist läßt sich nicht durch eine einzige knappe theoretische Formel zum Ausdruck bringen, und doch ist die Grundtendenz, die all seinen verschiedenen Ausführungen zu Grunde liegt, ebenso einfach, wie den tiefsten Trieben evangelischer Religiosität entsprechend. Beim Gnadenmittel des Wortes erleben wir das stetig neue, von der gegenwärtigen Kausalität des Geistes ausgehende Wirksamwerden der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesu Christo zu unserem Heil, indem wir dadurch zum Glauben kommen. Ist dies aber der Grundgedanke Luthers, so versteht sich daraus die königliche Freiheit, mit der er die verschiedensten Formeln für das Verhältnis der Wirksamkeit des erhöhten und geschichtlichen Christus — um das Problem einmal so auszudrücken — brauchen konnte, wie anderseits die zunehmende Abstoßung derjenigen Gedankenreihen, die auf ein gegen die geschichtlichen Thaten neutrales Gnadenwirken Gottes gedeutet werden konnten, in der That aber nie von Luther so verstanden worden sind; auch wenn er von einem rein innerlichen unvermittelten Gnadenwirken des Geistes redete, dachte er stets an den Geist, der die Worte und Thaten Jesu Christi wirkungskräftig und lebendig machte. Die biblischen Wurzeln der Gnadenmittellehre Luthers liegen in den Bemerkungen, die in den Johanneischen Abschiedsreden über die stetige Lebendigerhaltung des Werkes Christi durch den Geist geboten werden. Innerhalb der Gemeinde, inhaltlich identisch mit der Urkunde der Offenbarung Gottes in Jesu Christo, der h. Schrift, aber den wechselnden Bedürfnissen der Zeiten entsprechend, die lebendige Kraft menschlicher Persönlichkeiten zu ihrem Organ wählend, setzt sich die gnadenvermittelnde Thätigkeit Christi und des h. Geistes in der Kirche fort. Entsprechend

1) „Der heylig geyst ist der aller eynfeltigst schreyber und rether, der ynn hymmel und erden ist, drumb auch seyne wortt nit mehr denn eynen einfeltigsten synn haben kunden, wilchen wir den schrifftlichen odder buchstabischen tzungen synn nennen" (W. A. VII 650).

dem göttlichen Willen, wie der psychologischen Organisation des Menschen tritt die göttliche Gnade nie anders als durch ein sinnliches Mittel an den Menschen heran, und zwar geschieht dies durch das Wort — auch bei den Sakramenten ist es das Hauptstück —, als des geistigsten Verkehrsmittels unter den Menschen. Mit solchem Wort ist, sowie es erschallt, stetig der Wille Gottes zu unserem Heil, d. h. zur Bewirkung des Glaubens und damit zugleich der Gemeinschaft der Gläubigen — das Wort ist Real- und Erkenntnisgrund der Kirche — verbunden. Durch die verweigerte Rezeptivität des Menschen kann diese Wirkung abgelehnt, für eine Zeit sistiert werden, oder ähnlich dem unwürdigen Genusse des Abendmahls einen gegenteiligen Erfolg erzielen. Die Eigentümlichkeit des religiösen Resultates und Erfolges im Menschen ist abhängig von der besonderen Art des Mittels, dessen sich Gott zu seiner Wirksamkeit bedient, durchs Gesetz kann nie der Geist als Prinzip der Gnade kommen; allgemeiner ausgedrückt, macht Luther alle göttlichen Wirkungen zugleich in ihrer besonderen Art abhängig von der in den Instrumenten enthaltenen Kraft, zwei causae, eine prima und eine instrumentalis wirken mit einander verbunden und durcheinander ein gemeinsames Resultat, nämlich die religiöse Umschaffung des Menschen; der Geist zieht die im Worte steckende potentielle Kraft mit in seine eigene Aktivität hinein.

Dies dürften die großen Grundbeiträge Luthers zur Lehre vom Gnadenmittel des Wortes sein, ihre theoretische Einkleidung ist dabei von relativ nebensächlicher Bedeutung, sie ist selbstverständlich nicht unbeeinflußt von den Vorstellungen der zu seiner Zeit noch wirksamen theologischen Richtungen, wie der Augustins, der Mystik und Scholastik (cf. S. 3 ff.), wie durch den Gegensatz zu den Schwärmern, gegen den seine Lehre entwickelt wurde (S. 35 ff.). Man kann die Enge des Zusammenhanges zwischen Form und Inhalt in der Gnadenmittellehre Luthers verschieden beurteilen und nach besseren Formulierungen suchen für den gleichen Inhalt; aber man wird es auch von vornherein nicht für unmöglich halten dürfen, daß Luther für die Verbindung des geschichtlichen und gegenwärtig lebendigen Momentes im göttlichen Gnadenwirken die relativ adäquateste Vorstellungsform — mehr ist nicht zu verlangen — gefunden hat. Daß dem u. E. so ist, wird in dem folgenden Exkurs zum Ausdruck kommen.

Zu abweichenden Resultaten in der Darstellung und Beurteilung von Luthers Anschauungen über das Verhältnis von Wort und Geist

ist Otto in seiner Schrift „Die Anschauung vom heiligen Geist bei Luther“ 1898 gelangt.[1]) Sie bedürfen unsererseits einer kurzen kritischen Prüfung.

Otto nennt seine Untersuchung eine historisch-dogmatische, nicht mit Unrecht, da auch seine historische Untersuchung sehr stark von dogmatischen Motiven beeinflußt ist. Das Wort allein soll nach seiner Anschauung völlig genügend sein, um alle religiösen Vorgänge im Menschen zu erzeugen und zu motivieren: „jedenfalls eben das, was wir religiöses Empfinden nennen, regt sich, sobald das religiöse Objekt wahrgenommen, bewußt wird, genau nach dem gleichen Zwang psychologischer Motivation, wie unser moralisches oder ästhetisches Empfinden erregt wird, wenn ein entsprechendes Objekt ins Bewußtsein tritt“ (S. 28). Zutreffend an diesen Sätzen dürfte das Folgende sein: durch die Verkündigung des göttlichen Wortes werden diesem Objekte konforme Gedanken und Vorstellungen in uns angeregt, weiter aber auch schlechterdings nichts, d. h. keine spezifisch religiösen Vorgänge. Religiösen Wert erlangen diese Vorstellungen erst in dem Augenblick, wo sie in Willensbewegungen umgesetzt werden, und der Widerstand, den jeder natürliche Mensch gegen die religiösen Objekte hat, besiegt ist. Der Vergleich mit ästhetischem und moralischem „Empfinden“ zieht völlig Heterogenes zum Vergleich heran. Zerbrechung des Willens vermag die natürliche Motivationskraft des Wortes nicht zu leisten, sondern nur die supranaturale Kausalität des Geistes. Es widerspricht aufs Allerentschiedenste der christlichen Erfahrung — und diese ist hier die allein zuständige wissenschaftliche Instanz —, daß die religiösen Erlebnisse auf rein natürlich psychologische Motive zurückgehen; nicht ohne sie, sondern durch sie werden die transcendenten Kausalitäten als wirksam empfunden. Freilich dies Wirken zweier Kausalitäten durch einander, so daß die eine das Instrument der anderen wird, ist nun nach Otto ein Nonsens; die von Luther am meisten angewandte instrumentale Formel erklärt er für unvorstellbar: „Ein gedankliches Unding aber ist es zu sagen, daß eine Energie durch eine andere wirke, das Licht durch Wärme erleuchte, oder besser eine Kraft durch eine andere Kraft bewege“ (S. 23).[2])

1) cf. dazu „Walther: Das Zeugnis des heiligen Geistes nach Luther“ 1899 und desselben Rezension von Ottos Schrift im Theolog. Litteraturblatt 1899 N. 22 u. 23 wie die von Seeberg „Theologische Rundschau“ 1900 S. 470 ff.

2) Auf S. 36 interpretiert O. diese Formel Luthers (per) ganz anders. Das Wort sei bei ihm gar nicht mehr selbständige causa, er nehme gar keine

In diesem Satz muß zunächst das gewählte Beispiel als unzutreffend beanstandet werden. Licht und Wärme sind gar nicht zwei verschiedene Kräfte, sondern nur zwei verschiedene Erscheinungsformen derselben Kausalität, Licht nennen wir sie, wenn wir daran denken, daß sie auf unser Sehvermögen, Wärme, wenn wir darauf reflektieren, daß sie auf die Temperatur unseres Körpers wirksam wird. Das Beispiel leistet also nicht, was es leisten soll, und selbst wenn es das thäte, so würde der selbstverständliche Nachweis, daß zwei beliebig gewählte, völlig heterogene Kräfte [1]) nicht durch einander wirksam werden können, durchaus noch nicht beweisen, daß nicht zwei aufeinander gestimmte Kräfte — durch eine Art prästabilierter Harmonie — durch einander wirksam werden können. Bestände Ottos Behauptung zu Recht, so würde der ganze Weltprozeß für uns in Natur und Geschichte unverständlich; denn sowohl auf mechanischem, wie auf geistigem Gebiet, begegnet uns dauernd ein Wirksamwerden verschiedener Kräfte durch einander. Ein Baum soll gefällt werden, zwei Kräfte sind dazu erforderlich, die eines Menschen und die einer Axt, beide sind vor der Handlung potentiell, bei der Ausführung aber wirken beide Kräfte durch einander, nicht nur neben einander, wie zwei Komponenten, auch setzt sich die eine nicht in die andere um — dies beides hält Otto für möglich —, sondern die eine Kraft wirkt durch die andere, beim Schlage sind sie beide zugleich in Thätigkeit, aber die Kraft des Menschen trifft den Baum nur vermittelst der Axt, nach dem Schlag ruhen die Kräfte wieder im Menschen und in der Axt. [2]) Genau so wirkt auch eine Person durch die andere. Indem ich einem Zweiten physisch oder geistig einen Stoß gebe, den dieser fortpflanzt, kommt eine Wirkung zu stande, die in erster Linie von mir herrührt, die aber in ihrem Resultat bedingt ist durch die Eigenart der zweiten Persönlichkeit, ihre physische Schwerkraft oder

---

psychologische Motivation an und habe eigentlich die genuin schwärmerische Anschauung, das religiöse Erleben geschehe „durch ein Berührtwerden der Seele von Gott, ohne Mittel, per spiritum". Abgesehen davon, daß das Gegenteil richtig ist, bleibt es fraglich, welche der sich widersprechenden Exegesen Luthers durch Otto nun eigentlich gelten soll.

1) Die Sonne kann selbstverständlich nicht durch ein Buch in eigentümlicher Weise wirksam werden, wohl aber durch ein Brennglas.

2) Als Beispiel rein mechanischer Kräfte nehme man das Wasser eines Baches und ein Mühlrad. Das obige Beispiel ist kongruent dem Verhältnisse von Geist und Wort gebaut. Eine persönliche und eine leblose Kraft wirken zusammen.

ihre geistige Organisation. Auch an die Wirkungen Gottes in der Welt als der prima causa durch die secundae causae wäre zu denken, obwohl O. konsequent auch diese Vorstellung verwirft. So ist also gar kein Grund, warum nicht die Persönlichkeit des heiligen Geistes durch das Wort, die ureigenste Schöpfung jeder geistigen Persönlichkeit, sollte wirksam werden können!

So wenig nun wie Ottos dogmatischen Sätzen, können wir seinen historischen Resultaten zustimmen. Kurz gesagt, behauptet er, nur in den Stellen käme Luthers eigentliche Anschauung zum Ausdruck, in denen das Wort allein Ursache des Glaubens und der Heilswirkung genannt werde. Unbestreitbar ist ja nun, daß Luther oft das Wort Grund und Ursache unseres Heils nennt, ebenso unbestreitbar ist aber auch, wie unsere ganze Darstellung gezeigt hat, daß Luther allein oder vor allem auf die Wirksamkeit des Geistes den Nachdruck legt. Diesem geschichtlichen Thatbestande gegenüber ist nun die Behauptung kaum zulässig, nach Luther genüge „die stringente psychologische Motivation" zur Erzeugung der Heilswirkungen. Muß man nicht vielmehr im Sinne Luthers den heiligen Geist auch da im Hintergrunde stehend denken, wo er nur vom Worte redet? Luther war doch nicht verpflichtet, an jeder Stelle alles zu sagen, und, daß er, besonders den Schwärmern gegenüber, die den Menschen zunächst zugängliche Seite des Gnadenmittels, das Wort, hervorhob, ist wohl verständlich. Wie aber urteilt Otto über die Äußerungen Luthers, in denen alle Wirksamkeit dem Geiste zugeschrieben wird? „Es ist für jedes starke religiöse Empfinden so, daß dieselbe Sache und in demselben Maße „in menschlicher Redeweise" auf den natürlichen Zusammenhang, im religiösen Urteil sogleich und ganz auf Gottes Thun zurückgeführt wird. An ihrem Ort sind beide Betrachtungsweisen völlig ernst gemeint. Sie gehen nebeneinander ungestört, und zu seiner Zeit wechselt man mit ihnen ab" (S. 58). In diesen Sätzen wird Luther doch ein wenig zu stark modernisiert, Otto bringt nicht den geringsten Beweis dafür, daß sich für den historischen Luther religiöse und natürliche Betrachtungsweise irgendwie unterscheiden oder auseinanderfallen. Das ist erst eine Erfindung moderner Skepsis, wo alles an seinem Orte, im Grunde aber nichts wahr ist. Luther konnte bei seinem realistischen Denken keine Betrachtungsweise für religiös brauchbar halten, die seiner Überzeugung nach nicht auch wahr war, d. h. dem objektiven Zusammenhang der Dinge entsprach.[1])

1) Bei dem Gedanken der revelatio immediata erkennt auch O. an, daß

Ein Beweis für diese Behauptung gerade bei unserer Frage ist die Bildung der instrumentalen Formel, in der er beide Vorstellungsweisen, die für ihn objektive Realität haben, widerspruchslos zu einen sucht, ein Bemühen, das ihm nach unserer Beurteilung im Gegensatz zu Otto auch gelungen ist. [1])

§ 2.

Melanchthon.

Noch unter dem Eindruck der Fülle verschiedenartiger Töne, die Luther bei der Behandlung des Gnadenmittels des Wortes anzuschlagen wußte, ist man über die Armut an Variationen bei Melanchthon überrascht. Er kennt in der Hauptsache nur eine einzige Formel zur Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Geist, nämlich die instrumentale, aber er ist doch wenigstens in der ersten Zeit zu abhängig von Luther, um nicht Einzelnes aus dem Reichtum seiner Vorstellungen herüberzunehmen. In späteren Jahren nötigte ihn seine veränderte Stellung in der Lehre vom freien Willen des Menschen, auch die Lehre von der göttlichen Gnadenwirkung in einem wichtigen Punkt zu modifizieren. Ebenso ist seine Lehre vom Wort nicht unwesentlich durch einen Hauptgedanken seiner Theologie, die einseitige Wertung des Evangeliums als doctrina beeinflußt.

Die Möglichkeit eines angeborenen inneren Wortes, welches der mittelalterlichen Auffassung entsprechend besonders als Quell richtiger Erkenntnis gedacht wird, bestreitet Melanchthon mit Rücksicht auf die Sünde: „Sed promissio reconciliationis post lapsum non est notitia insita naturae, sed est vox prolata ex arcano sinu Patris“ (C. R. XXI 801). [2]) Dieses erste Geben des Offenbarungswortes denkt

diese für Luther nicht nur eine „kraftvolle Form der Rede“, sondern auch ein „reales Erlebnis sei“.

1) Die Anschauung, die Otto als die seine und auch als Luthers vorträgt, ist eine Annahme, die im 17. Jahrh. wegen Hyperorthodoxie verworfen wurde. Die Meinung, das Wort thue es allein, es sei prima und sola causa — dies aber nur, weil es zugleich vollkommen göttlich ist — bekämpft Musäus bei einem Kandidaten der Theologie, der sie vorgetragen hatte (cf. bei Musäus).

2) Die Citate beziehen sich auf die Ausgabe von Melanchthons Werken in dem Corpus Reformatorum. Für seine Anschauungen ist zu vergleichen: Herrlinger „Die Theologie Melanchthons“ Gotha 1879 S. 297 ff., 345 ff., 493 ff. und die Dogmengeschichten am betreffenden Ort.

Melanchthon als ein unvermitteltes, seitdem aber pflanzt es sich durch Propheten und Apostel fort, eine inhaltlich Neues bringende Offenbarung ist durchaus ausgeschlossen, darum ist alles Rühmen neuer Offenbarungen thöricht. An den Schwärmern stößt Melanchthon vor allem die Behauptung ab, sie vermöchten neue Erkenntnisse über Gott, Sünde und Gnade zu erlangen: „Dedit (sc. Deus) certum verbum per Prophetas et Apostolos publice sparsum, additis certis testimoniis et instituit ministeria publica, in quibus sonet hoc verbum, ut habeamus certam de Deo doctrinam" (C. R. XXI 700). „Hi Enthusiastae[1]) fugiendi et execrandi sunt. Et sciendum, quod Deus non velit aliter agnosci et apprehendi suam voluntatem de peccato et de gratia, nisi in verbo, et quod Spiritus sanctus per verbum sit efficax" (C. R. XV 695).[2]) Zu Röm. X 14 bemerkt er: „Deinde gradatio de modo iustificationis, seu de fidei causa magnopere observanda est contra fanaticos homines, qui contemnunt ministerium verbi, qui, omisso verbo, novas illuminationes requirunt, qui suis speculationibus conantur Deum comprehendere, qui somniant Spiritum sanctum concipi aut operari in nobis per nostras speculationes sine verbo Dei, qui somniant Spiritum sanctum concipi per praeparationes certorum operum" (C. R. XV 478). In dieser letzten Aussage weist M. jedes unvermittelte Wirken des Geistes im Menschen zurück, sowohl, wo es sich um das Geben von Gnade, wie da, wo es sich um den Empfang von Erkenntnis handelt. Diesen Grundsatz hat M. in seiner frühesten Zeit, d. h. in der ersten Ausgabe der Loci, noch nicht mit voller Strenge durchgeführt, aber mehr und mehr hat er diese Fremdkörper — denn das sind alle anderen Formeln außer der instrumentalen für ihn — ausgestoßen. Wie Luther behauptet er anfangs, der Geist allein bringe uns Wahrheit und Wiedergeburt: „Lux est Christi spiritus, is solus docet omnem veritatem" (C. R. XXI 113). „Nec aliud spiritus sanctus est, nisi viva dei voluntas et agitatio, quare ubi spiritu dei, qui viva voluntas dei est, regeneratis sumus" (XXI 195).

---

1) Besonders richtet sich M.s Polemik gegen Schwenkfeldt (cf. C. R. XXIV 875). Bei allen Menschen konstatiert er die Neigung in eigene imaginationes delabi, weshalb es keine geringe Leistung ist, immer fest beim Worte Gottes zu bleiben (C. R. XV 694).

2) Zur Auslegung der Schrift gehört als donum interpretationis ein „lumen, quod accendit Spiritus s. in horum mentibus, qui assentiuntur Evangelio" (C. R. XXI 845). Diese Erleuchtung wird, wie meist bei Luther, durch die Schrift selbst vermittelt gedacht sein.

„Certum est, odio peccati tangi neminem posse, nisi per spiritum sanctum, certum item est sic conterritos fugere vultum dei, et conspectum, nisi spiritu dei retrahantur, revocentur. . . .“ (C. R. XXI 154). Diese sämtlich der ersten Ausgabe der Loci entnommenen Äußerungen unterscheiden sich von verwandten Aussagen Luthers wesentlich dadurch, daß in ihnen der Gegensatz der Wirksamkeit des Geistes zu der des Wortes in keiner Weise betont wird, so daß beider Verbindung prinzipiell nichts im Wege steht. So tritt denn auch neben diese religiös umschaffende Thätigkeit des Geistes die des Wortes, so daß wir zwei einander parallel laufende Wirkungsweisen Gottes, eine innere und eine äußere erhalten: „. . . . Filius docens, non tantum foris, sed etiam intus illuminans mentem“ (C. R. XXI V 874). „Et quidem dupliciter docet (sc. Spiritus) publice per ministerium et intus accendit lumen in cordibus, ut dextre et recte accipiant vocem Evangelii“ (C. R. XIV 421). Diese beiden Wirkungsweisen setzt nun M. von Anfang an in nähere Beziehung als Luther; die Geistwirkung hat ihren Anlaß und Zweck nur im Worte, das vorangehende Wort wird durch den Geist erläutert und wirksam gemacht: „Proinde quidquid de deo cognoscit natura, sine spiritu dei instaurante et illustrante corda nostra, qualecunque sit, frigida opinio est, non fides“ (C. R. XXI 160 cf. 161). Die aus der Schrift gewonnene Erkenntnis wird erst durch den Geist lebendig: „Tu mi lector precare, ut Evangelium suum cordibus nostris revelet spiritus dei. Est enim verbum spiritus, quod doceri nisi per spiritum non potest“ (C. R. XXI 157). Der eigentliche Zweck der Schrift besteht darin, Mittel der Belehrung zu werden, und das kann nicht ohne eine hinzukommende Thätigkeit des Geistes geschehen. Der Geist ist für Melanchthon immer in erster Linie als Bringer der Erkenntnis auf den Verstand gerichtet, für ihn geht die göttliche Gnadenwirkung fast auf in der Erzeugung richtiger Gedanken; die natürlich psychologische Motivationskraft des Geistes und die übernatürliche Wirksamkeit des Geistes werden häufig nicht scharf genug geschieden.[1]) Einige Male freilich erkennt M. an, daß mit der Berührung der menschlichen notitia durch den h. Geist nicht genug geschehen sei, sondern daß auch der affectus des Menschen nach Gottes Gnadenwirkung verlange. Diese Einsicht veranlaßt ihn

1) Anderseits liegt in dieser Betrachtungsweise auch wieder eine gewisse Stärke, sofern sie die göttliche Wirkungsweise zugleich psychologisch verstehen lehrt.

nun die beiden Wirkungen, die des Wortes und die des Geistes formell streng zu scheiden und auf mens und affectus des Menschen zu verteilen, wie es scheint, sogar in zeitlicher Aufeinanderfolge. Damit aber hat M. das göttliche Handeln in seiner Einheit zu gunsten logischer Durchsichtigkeit zerspalten, ein gleicher Fehler, wie die Scheidung des einheitlichen Glaubensaktes in notitia, assensus und fiducia: „Id vero fit hoc modo, quod Filius, in quo est vita, primum est lux hominum: accendens notitiam in mentibus per verbum: postea efficaciter vivificans corda per Spiritum: quia notitia antecedit motum universaliter ... Notitiam sequitur affectus cordis: Ita filius Dei primum illuminat mentem per verbum; postea flectit voluntatem et cor movet per Spiritum sanctum" (C. R. XXIV 874).[1])

Wir kommen zu den solennen Formeln, in die Melanchthon das Verhältnis von Wort und Geist faßt. Bei allen seinen Aussagen will er festgehalten wissen, daß der eigentlich wirksame — unbeschadet aller Vermittlungen — nur Gott ist. Das ministerium Dei ist „efficax, non humanis viribus, sed Deo ipso convertente et vivificante corda" (C. R. XV 1214). Gott ist wirksam durchs Evangelium und zwar so, daß die natürlich-psychologische Motivationskraft des Evangeliums als causa secunda das Endresultat mitbedingt, M. sagt, um dies auszudrücken, die göttliche Wirkung vollziehe sich durchs gehörte und und bedachte Wort: „Sciendum est autem, Spiritum sanctum efficacem esse per vocem evangelii auditam, seu cogitatam" (C. R. XXI 658 cf. 932 cf. XXIII 14, 37, 274; XXV 7, XXIV 808). „Clare affirmat hic locus (2. Kor. 3, 8) per Evangelium dari Spiritum. Non igitur alias revelationes aut Enthusiasmos sine evangelio quae-

1) In den späteren Bearbeitungen der Loci und den sonstigen Schriften Melanchthons finden sich auch noch Stellen, die dem Wortlaut nach nur von einer Thätigkeit des Geistes reden, aber sie widerstreben sämtlich nicht der Ergänzung „durchs Wort". Und diese Ergänzung ist nicht unzulässig, denn die so ungemein häufig, mit immer wiederkehrender Monotonie angewandte Formel: „Gott wirkt nur durchs Wort", zeigt deutlich, daß M. auch da diese Anschauung vorausgesetzt wissen will, wo er sie nicht ausdrücklich ausspricht. Selbst in der folgenden Stelle, wo ein gewisser Gegensatz gegen menschliche Kräfte, aber nicht gegen menschliche Vermittlungen indiziert ist, hindert nichts, hinter der Wirksamkeit des Geistes ein per verbum einzusetzen und damit den Sinn Melanchthons zu treffen: „Nam ab initio mundi viva membra Ecclesiae fuerunt et sunt, quae reguntur non solum humanis viribus aut humana diligentia, sed in quibus Spiritus sanctus accendit motus spirituales" (C. R. XXI 656 cf. C. R. XXIII 278).

ramus, sed acquiescamus in ipsa Evangelii promissione, quod cum facimus, certum est, Spiritum sanctum efficacem esse" (C. R. XXI 933). „Evangelium est potentia Dei ad salutem omni credenti, id est, Deus alligavit se ad vocem Evangelii, sic vult agnosci, hunc vere Deum esse, qui se patefecit misso filio et tradidit promissionem in Evangelio propositam. . . . Evangelium est potentia Dei, id est, instrumentum, per quod Deus est efficax ad salutem in credentibus" (C. R. XV 825 cf. auch zu Röm. X 14, XV 694). Die Belege für den Gebrauch der instrumentalen Vorstellung des Verhältnisses von Wort und Geist ließen sich bei M. ins Ungemessene vermehren, er selbst sagt: „Toties enim iam dictum est, Deum esse efficacem per Evangelium" (C. R. XXI 917 cf. 920, 922, 916). Daneben bezeichnet er das Verhältnis des Geistes zum Worte auch durch die Präpositionen „mit" oder „bei", um auf die notwendige Voraussetzung aufmerksam zu machen, daß der Geist erst zum Worte kommen muß, ehe er durch dasselbe wirken kann: „Mittitur autem (sc. Spiritus) ad homines ita, ut adsit ministerio Evangelii et sit efficax per ministerium Evangelii" (C. R. XXIII 230). „Filius Dei est efficax per verbum vocale et cum verbo vocali simul adest, dans spiritum" (C. R. XXIV 874). „Cum in conversione exoriendum sit a verbo Dei, certe id audiendum est, et cum verbo Dei efficax est Spiritus sanctus" (C. R. XXI 202). Eine stete Immanenz des Geistes im Wort kennt also Melanchthon so wenig wie Luther.[1]) Mit diesen Aussagen sind die Formeln erschöpft, die Melanchthon zum Verständnis des Verhältnisses von Wort und Geist geprägt hat.

Auch darin wandelt er in Luthers Bahnen, daß er das vermittelte Wirken des h. Geistes mit ganzer Strenge auf diejenigen Vorgänge des inneren Lebens ausdehnt, die ihm am leichtesten entzogen werden. Er verknüpft auch das innere Zeugnis des h. Geistes von unserer Gotteskindschaft mit dem Worte, so daß also das ge-

1) Die Aussagen von dem Hinzukommen des Geistes zum Wort stehen nicht im Gegensatz zu der instrumentalen Formel, sondern zu der Annahme von der Immanenz des Geistes im Wort, die M. noch nicht teilt, wie Herrlinger l. c. S. 354 ff. irrtümlich behauptet. M. schreibt natürlich öfter auch dem Worte allein Wirkungen hinzu, aber diese Sätze schließen, wie wir bei Luther sahen, noch nicht die Immanenz des Geistes im Worte ein. Die Spannung, die zwischen der Annahme besteht, das Wort ist ein Produkt des Geistes und der h. Geist muß jedesmal wieder zu diesem seinem Worte hinzukommen, ist M. ebensowenig wie vielen anderen Theologen bewußt geworden.

samte innere Leben des Menschen auf allen seinen Stufen in dem Worte wurzelt: „Postea quid sit interior testificatio, intelligunt pii, cum verbo Dei audito aut cogitato, existunt sensus irae Dei .... et rursus consolationes ....“ (C. R. XIV 283). Alle mystischen Vorstellungen sind bei Melanchthon bis auf den letzten Rest ausgeschieden.

Das Aufnahmeorgan für den Geist und seine Wirkung im Menschen ist der Glaube oder wie M. auch sehr charakteristisch für seine überall wahrnehmbare doktrinäre Auffassung des Christentums sagen kann, die cogitatio doctrinae: „Quia testantur, quod Spiritus sanctus detur per verbum et accipiatur per cogitationem doctrinae“ (C. R. XXIV 874). Die promissio spiritus nehmen wir nur durch den Glauben in uns auf (C. R. XXI 659). „Cum mentes perterrefactae audiunt vocem Evangelii et credunt propter Mediatorem vere remitti peccata, concipitur Spiritus sanctus“ (C. R. XXI 932). „Spiritus Sanctus .... mittitur voce Evangelii in corda credentium“ (C. R. XXI 1077). Somit ist der Glaube Voraussetzung für den Empfang des Evangeliums, anderseits aber ist er erst Produkt des Geistes, dieser ihm also vorangehend: „Sparsa Evangelii voce regas etiam nos Spiritu sancto tuo, effice, ut verbo tuo credamus“ (C. R. XXI 974). Eine völlig sichere Bestimmung, wann der Mensch den Geist empfängt, ob vor, nach oder — wie es am zutreffendsten ist — zugleich mit der Entstehung des Glaubens und der Wirkung der Schrift, hat Melanchthon eben so wenig wie Luther gegeben. [1])

Der einzige Punkt, in dem M. der Lehre von der Wirksamkeit des Geistes und Wortes eine selbständige, originelle Wendung gegeben hat, betrifft die Stellung des Menschen zum göttlichen Wirken. Nachdem M. sich von der Prädestinationslehre abgewandt hatte und für die Bedeutung des freien Willens im Menschen Raum zu schaffen suchte, konnte diese Änderung nicht ohne Einfluß auf die Vorstellungen von dem Verhalten des Menschen an den Punkten bleiben, wo das göttliche Wirken thatsächlich den menschlichen Willen erreicht. Das geschieht aber durch das Gnadenmittel des Wortes. Gewisse psychologische Funktionen, wie Hören und Lesen sind ja unbedingt auch für die Wirksamkeit des göttlichen Wortes von nöten. M. aber begnügt sich mit ihnen nicht, er verlangt vom Menschen einen

1) Doch kommen wohl auch bei ihm die gleichen Erwägungen in Betracht, die bei Luther angestellt wurden S. 32 u. 34.

positiven Willensakt, der seinerseits erst die Kräfte des göttlichen Gnadenmittels für den Menschen auslöst; weil der Mensch eine freie Persönlichkeit ist, kann nichts in ihm wirken ohne seine Zustimmung. Daß diese Sätze eine neue Erkenntnis bedeuten, weiß M. wohl: „Haec dicta omnia (Röm. 1; 2. Kor. 3; Gal. 3) testantur, Deum efficacem esse, cum Evangelium cogitamus, et ei assentimur. Nec enim ita intelligatur haec efficacia, ut si de calefactione loqueremur: Ignis est efficax in stramine, etiamsi stramen nihil agit ... sciendum est, oportere nos audire Evangelium, cogitare, et assensu amplecti, et repugnare dubitationi. Hoc cum facimus, simul Spiritus sanctus est efficax in ipsa consolatione et in hac lucta" (C. R. XV 825, cf. XXI 658). „Ac saepe dictum est, cogitantes de Deo oportere ordiri a verbo Dei, non quaerere Deum sine suo verbo. Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis: verbum Dei, Spiritus sanctus et humana voluntas assentiens, nec repugnans verbo Dei" (C. R. XXI 658, cf. 660). Indem M. das göttliche Gnadenwirken jeder Analogie mit dem Wirken elementarer Naturkräfte an leblosen Gegenständen zu entnehmen sucht, folgt er einem berechtigten religiösen Interesse; wenn er aber das menschliche Zustimmen mit zu einer causa der im Menschen zu stande kommenden inneren Umwandlung macht, [1]) so rückt er dadurch den menschlichen und göttlichen Faktor bei der Bekehrung des Menschen auf eine Linie; das aber entspricht nicht der religiösen Erfahrung. Das berechtigte Motiv, das dieser Gedankenbildung M.'s zu Grunde liegt, kommt schon zu seinem Rechte, wenn dem Menschen die Fähigkeit der Repugnanz gegenüber dem göttlichen Wirken zugestanden wird. Aber gerade durch die Behauptung der menschlichen Aktivität sowohl beim Verkündigen wie beim Hören des göttlichen Wortes, glaubt M. den enthusiastischen Irrtum an der Wurzel abzuschneiden, und in der That versetzt er durch seine Theorie der Anschauung, die Gelassenheit sei die geeignetste Form der Vorbereitung auf das göttliche Wirken, einen tödlichen Schlag: „Si tantum exspectanda esset illa infusio qualitatum sine ulla nostra actione, sicut Enthusiastae et Manichaei finxerunt, nihil opus esset ministerio Evangelico, nulla etiam lucta in animo esset. Sed instituit Deus ministerium,

1) Von welch weittragenden Folgen diese Sätze für die Frage der Heilsgewißheit oder der Annahme von menschlichem Verdienst sind, braucht nur angedeutet zu werden.

ut vox accipiatur, ut promissionem mens cogitet et amplectatur, et dum repugnamus diffidentiae, Spiritus Sanctus simul in nobis sit efficax" (C. R. XXI 659). „Non est otiosa vox, aut inanis sonitus, sed instrumentum Dei, cum assentimur, et fide accipimus" (C. R. XV 825). Überall bei der Bestimmung der Art der göttlichen Gnadenwirkung sucht Melanchthon sie als der freien Persönlichkeit des Menschen konform zu begreifen; man wird diese Tendenz billigen können, ohne überall die Formen, in denen sie M. zum Ausdruck gebracht hat, annehmen zu können. Gerade daß Gott das Wort zu seinem Gnadenmittel gewählt hat, zeigt nach M., daß er sich, ohne mechanischen Zwang zu üben, an die menschliche Freiheit wenden will.

Wie nun der Geist nicht ohne Mitthätigkeit des menschlichen Willens gewonnen wird, so wird er auch nicht ohne eine solche behalten, eine Behauptung, die religiös viel unbedenklicher ist, da der Mensch nach seiner Bekehrung das arbitrium liberatum besitzt. Das christliche Leben wird durch die gleichen Kräfte erhalten, durch die es entstand, und durch die Bewahrung vor ethischem Fall: „. . . sic retinetur assidua cogitatione verbi, et invocatione et cura vitanti lapsus contra conscientiam" (XXV 880). Je nach dem Verhalten der Menschen zum Evangelium, ändert sich dessen Wesen; stellt sich der Mensch negativ zu ihm, so ist es nur Litera et fugax umbra, sonst dagegen ist es ministerium spiritus (C. R. XXI 933). In den Schlechten und Verworfenen gibt es keine Wirkung des Geistes (cf. C. R. XIII 161, XXI 654). Die Verbindung zwischen Geist und Wort ist bei M. noch keine dauernde und notwendige, sondern sie tritt nur da ein, wo die Bedingungen zu einer Heilswirksamkeit vorliegen. Allerdings klingt der Gedanke Luthers und auch Calvins, der sich als folgerichtige Konsequenz erst aus der späteren orthodoxen Lehre ergab, nur der Erfolg der göttlichen Wirksamkeit werde durch das menschliche Verhalten ein anderer, bei Melanchthon an, so wenn er sagt, daß bei den Bösen durchs Wort confirmatur ferocia (C. R. XXI 885). „Verbum Dei alios vivificat, alios occidit, quia mundum iudicat" (C. R. XXI 230).

In den späteren Ausgaben seiner Loci hat M. einen Abschnitt De Spiritu et Litera eingeführt, der dann von vielen der folgenden Dogmatiker, z. B. von L. Hutter übernommen wurde. In ihm wird die uns interessierende Frage von dem Verhältnis von Wort und Geist aber nicht berührt, sondern M. setzt sich dort mit den hermeneutischen Grundsätzen des Origenes aus einander und weist dessen Behauptung:

„literam esse sensum grammaticum" scharf zurück (C. R. XXI 932). Litera und Spiritus bezeichnen für M. die Religion nach den beiden Stufen der versuchten und beabsichtigten innerlichen Durchführung und nach der vollendeten, in Kraft des heiligen Geistes gewordenen Neuschöpfung in den Herzen der Menschen. Schon für M. und noch mehr für die Späteren identifiziert sich dieser Unterschied mit dem zwischen Alten und Neuen Testament: „Litera igitur significat doctrinam quamcumque, cogitationes, assuefactiones, disciplinam, et bonas intentiones sine Spiritu, id est, sine vero timore et sine vera fide seu fiducia consolante mentes . . . E contra Spiritus significat vere Spiritum inchoantem et deinde perficientem novam lucem . . . et vitam perpetuam placantem Deo" (C. R. XXI 930). Mit dieser richtigen Unterscheidung der jüdischen und christlichen Religionsstufe hängt es zusammen, daß Melanchthon Luthers Erkenntnis von der Verschiedenartigkeit des göttlichen Wirkens, je nachdem es durch Gesetz oder Evangelium erfolgt, in voller Reinheit reproduziert. Der Geist als Prinzip des neuen Lebens und als Träger der Gnade kommt nur durchs Evangelium; allerdings verbindet M. die beiden göttlichen Wirkungsformen, weil sie das gleiche Ziel, unsere Rechtfertigung, erstreben, enger mit einander als Luther: „Justificamur igitur cum mortificati per legem, resuscitamur verbo gratiae, quae in Christo promissa est, seu Evangelio condonante peccata" (C. R. XXI 159). „Imo etiam potentius est (sc. evangeliam), quam lex, quia est illa vox, per quam Deus vere est efficax in genere humano, colligit sibi aeternam Ecclesiam, vere tollit peccatum et mortem, dat Spiritum sanctum . . ." (C. R. XV 824, cf. XXI 191). In einer anderen mit dem Verhältnis des Wortes zum Geiste zusammenhängenden Frage, nämlich der Bestimmung des Zusammenhanges von Schrift und Kirchenwort, hält sich Melanchthon nicht mehr ganz auf der Höhe Luthers. Dieser setzte voraus, daß im Kirchenwort substantiell die geschichtliche Offenbarung Gottes sich erhalten habe, und hatte daher die Freudigkeit, vor allem in dem Predigtwort Gottes Gnade wirksam zu denken; bei Melanchthon ist die Stimmung eine andere geworden. Den Wert des Amtes, welches das Wort predigt, weiß auch er wohl zu schätzen, aber seine ganze Wirksamkeit ist an den korrekten Inhalt des Wortes gebunden, an die reine Lehre,[1]) die in der Reproduktion des Schrift-

1) Selbstverständlich finden sich Ansätze zu diesen Gedanken auch bei Luther, aber M. hat sie „vergröbert" (Seeberg D.G. II S. 336 u. 340).

inhaltes besteht: „Sed cum falsa doctrina defenditur, et stabilitur idolatria, mutatur ipsum ministerium“ (C. R. XXI 843). Zum Inhalt des dritten Gebotes gehört es „audire recte docentes“ (C. R. XXI 701). Hängt so von der reinen Lehre alles ab, so kann das Heil nur in dem Umkreise ihrer Verkündigung, d. h. in der Kirche erlangt werden: „Sciamus igitur Ecclesiam Dei coetum esse alligatum ad vocem seu ministerium Evangelii, Nec extra hunc coetum, ubi nulla est vox Evangelii, nulla invocatio Christi, esse ullos haeredes vitae aeternae“ (C. R. XXI 833).[1] Das Wort ist ein konstitutiver Faktor der Kirche, mehr aber, sofern es die rechte Lehre, als die göttliche Gnade darbietet. Überall, wo die reine Lehre hinkommt, entsteht mit Notwendigkeit Kirche, an diesem Glaubenssatz Luthers hält auch M. fest: „Haec et similia testimonia sint nobis in conspectu, ut certo statuamus, vere colligi Ecclesiam Deo, quandocunque et ubicunque sonat vox Evangelii incorrupta, et id ministerium vere esse efficax“ (C. R. XV 1215).[2] Aus der Bedeutung der von den Einzelnen unabhängig festgestellten reinen Lehre ergibt sich noch die weitere Folgerung, daß M. der religiösen und sittlichen Stellung des Predigers keinen Einfluß auf die Wirksamkeit des Wortes einräumen kann. Die Sicherstellung der Objektivität der göttlichen Veranstaltungen wie des menschlichen Heilsvertrauens zu ihnen leitet M. bei seiner temperamentvollen Abwehr des donatistischen Irrtums: „Estque acriter taxandus error Donatistarum qui contendebant nec Evangelium nec Sacramentum ullum esse efficax, si ministri mores sint vitiosi“ (C. R. XXI 840). „Fieret igitur incerta fides, si vis Evangelii et Sacramentorum penderet ex dignitate ministri. Ideo sciendum est, Evangelium et Sacramenta efficacia esse propter promissionem Dei, non propter ministri personam“ (XXI 840). Damit sind zwei religiös wertvolle Gedanken gegeben — sie stammen nicht original von Melanchthon —, die in jeder dogmatischen Aussage über diese Frage

1) Diese Aussage steht im scharfen Gegensatz zu der Hypothese Zwinglis von dem Seligwerdenkönnen der Heiden. M. ist hier unzweifelhaft im Recht, denn das Christentum ist eine positive, geschichtliche Größe, die dem Menschen nur auf geschichtlichem Wege d. h. durchs Wort zugänglich werden kann (cf. XXI 825 ff.).

2) Hier macht M. die Ausbreitung des Wortes und den Umfang der Kirche von dem Willen Gottes abhängig. Augustana V dagegen wird von M. die Wirksamkeit des Wortes selbst, wann und bei wem sie eintritt, von Gottes Willen abhängig gemacht.

geborgen werden müssen; aber damit ist es nicht genug, ebenso entschieden verlangt die empirische Beobachtung, daß irreligiöse oder unethische Verkündiger des Evangeliums, die den Hörern als solche bekannt sind, die Wirksamkeit des Wortes beeinträchtigen, für das dogmatische Endresultat Berücksichtigung.

Melanchthons Gedanken über das Verhältnis von Wort und Geist sind nicht von epochemachender Bedeutung in der Geschichte dieser Lehre. Er hat das Erbe Luthers in verkürzter Gestalt der Kirche weitergegeben. Er hat unter den vielen Anschauungsformen Luthers, von denen er einige noch in der ersten Ausgabe seiner Loci reproduziert, die brauchbarste und einfachste Formel ausgewählt: Der h. Geist tritt zum Worte, um durch dasselbe seine Wirksamkeit auszuüben. Aber diese Wirksamkeit wendet sich vorwiegend an den Verstand, denn Gottes Gnade offenbart sich zuhöchst in der Mitteilung der reinen Lehre. Diese reine Lehre verlangt Glauben, der sonderlich in dem Akt der willentlichen Zustimmung zu dem göttlichen Thun besteht; nur wenn diese causa zu den beiden anderen, Wort und Geist, hinzukommt, wird unsere Bekehrung real. Dieser letzte Satz ist eine originale, aber wenig glückliche Gabe M.s an unsere Lehre, wenn auch ihre Grundtendenz, die Gnadenwirksamkeit Gottes als eine der freien Persönlichkeit des Menschen entsprechende zu begreifen, Anerkennung verdient. Die Bedeutung des Wortes für den Kirchenbegriff, die verschiedenartige Wirkung von Gesetz und Evangelium, seine Unabhängigkeit vom Verkündiger hat M. von Luther übernommen. Seine hohe Schätzung des Kirchenwortes als Gnadenmittel vermochte er nicht festzuhalten.

§ 3.

Althamer, Brenz, Urbanus Rhegius, Osiander.

Unter den Theologen zweiten und dritten Ranges in der Reformationszeit reproduziert die Lutherschen Gedanken in vielen Hauptpunkten A. Althamer;[1]) in dieser Frage folgt er entschieden Luthers Spuren. Seine Ansicht über das Gnadenmittel des Wortes hat er allseitig in seiner: „Diallage Hoc Est Conciliatio Locorum scripturae“ Norimbergae 1527 entfaltet. Gegen die Verächter des äußeren Wortes macht er entschieden Front (cf. die Vorrede und S. 83 b). Obwohl

1) Cf. über ihn Th. Kolde „A. Althamer“ Erlangen 1895.

Gott nach seiner Allmacht ohne Mittel wirken kann, will er dies doch nicht thun „maiestati divinae sic placuit per scripturas docere" (84 a). Dennoch schließt diese Regel Ausnahmen — wenigstens für die Vergangenheit — nicht aus: „Potens est citra scripturam docere spiritu suo, id quod aliquoties fecit, mavult tamen isthoc uti organo" (84 a). Die instrumentale Formel ist für Althamer die gangbarste, aber nicht die schlechthin einzige: „Instrumentum dei sunt (sc. scripturae), quo infundit doctrinam coelestem velut infusorio" (84 b). „Per scripturas dixi, aut vocalem praedicationem plerunque (!) spiritus sanctus distribuitur credentibus" (84 b). Das eigentlich wirksame Handeln schreibt er, auch darin einer Vorstellungsform Luthers folgend, dem inneren Wirken des Geistes zu. Die Kombination der instrumentalen Fassung mit der parataktischen Nebeneinanderordnung von Wort und Geist, wobei dem letzteren die eigentliche Heilswirksamkeit zukommt, scheint ungefähr in der Zeit von 1525—1530 die eigentlich orthodox-lutherische Lehre gegenüber den Schwärmern gewesen zu sein. „Externam rem esse scripturam quam legimus, audimus, corporalibus auribus, nemo non novit, etiam tacentibus spiritibus erroris. Ipse vero (sc. deus) intus docet spiritu et gratia" (83 b). „Non credis lectioni aut praedicationi, nisi ipse doceat intrinsecus" (94 b).[1] „Legendae sunt literae sacrae, audienda externa et vocalis predicatio, quae fit ab homine, sed interim orandus deus pater interius doceat, et scribat legem suam in cordibus nostris, ac rapiat mentem ad se,[2] id est, ut ea quae auribus audivimus, capiamus mente, credamus et salvi fiamus, Docet deus spiritus, nihilominus utitur medio externo et ministerio hominum" (86 a). Althamer sieht also deutlich in dem inneren wirksamen Lehren Gottes und seinem äußeren vermittelten Handeln keinen Widerspruch, sondern zwei für das Zustandekommen der Heilswirkung gleich notwendige Faktoren; da kein Versuch, diese Spannung auszugleichen, unternommen wird, befinden wir uns auf einer theoretisch noch recht unfertigen Entwicklungsstufe unserer Lehre.

Neben dieser Trennung von Wort und Geist finden sich bei

1) Die Zahlen auf dieser Seite sind in der mir vorliegenden Ausgabe verdruckt. Es muß heißen 86 b.

2) In diesem Satz kann man die spätere calvinistische Auffassung angedeutet finden, daß anläßlich des äußeren Gnadenmittels der gläubige Mensch in den Himmel entrückt wird, um die Gegenwart Gottes zu erleben.

Althamer, wie bei Luther Äußerungen, die, in spätere Zeit fallend, eine dauernde Immanenz des Geistes im Worte aussagen könnten, hier aber nur das religiöse Erlebnis, Christus in der Schrift zu finden, ausdrücken: „Verbum dei scripturis velut vasculo conservatur et ad nos defertur" (84 b). „In scripturis deum quaere non te et tua, nam illic iacet obvolutus, quemadmodum puer Jesus in fasciis olim involutus erat" (83 b).[1]) Die lebendige Empfindung, daß das Kirchenwort reichlich in dem gleichen Maße Gnadenmittel ist wie die Schrift, leuchtet aus mehreren der mitgeteilten Worte Althamers entgegen.[2])

Eine mit Althamers Ausführungen fast gleichzeitige Schrift von Brenz, auch eines Schülers von Luther, das „Syngramma Suevicum" (Originalausgabe von 1526) ist bedeutend ärmer an mannigfaltigen Anschauungen. Von dem Nebeneinander von Wort- und Geistwirkung wird nicht gesprochen, sondern es heißt, Geist und Gnade kommen durchs Evangelium, damit ist jedoch nicht behauptet, daß nun mit regelmäßiger Sicherheit alle Zuhörer die geistigen Gnadengaben Gottes erlangen; nur die pii erhalten sie, aber nicht auf Grund ihrer Frömmigkeit, sondern der Wille Gottes bestimmt, wem der Geist zu teil wird, ob mit Rücksicht auf die Prädestination wird nicht deutlich; jedenfalls decken sich Wort- und Geistwirkung in ihrem Umfang nicht, Brenz bereitet mit seinen Ausführungen die Aug. V symbolisch gewordene Lehre vor.[3]) Wie bei Luther schlägt auch bei

1) Diesem Bilde begegneten wir schon bei Luther.

2) In der einzigen Stelle seines Katechismus, in der Althamer unser Problem berührt, klingt leise die reformierte Anschauung an — dem Eintreten A. für die Zwinglische Abendmahlslehre entsprechend —, daß von der Geistwirkung nur die Auserwählten erreicht würden: „Ich glaub, das der selbig geyst Gottes außerwelte kinder Gottes in einem glauben und gemein, durch die predig des wort gottis habe bracht" (cf. bei Kolde l. c. S. 90 cf. 98).

3) „Communicat tamen Christus spiritum suum piis, et mittit eum in corda ipsorum ... Sed quo communicat? verbo, ita legis Ac. 10. Adhuc loquente Petro verba haec, cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant sermonem. Quo cadit, aut quo vehiculo advectus est? Verbo evangelii. Verbum enim spiritus vehiculum est. Cur igitur spiritus non omnibus verbum audientibus datur? in promptum est ratio. Nam verbum in omnes gentes spargitur, sed revelationem spiritus verbi, dominus sibi soli reservavit aperiendum cui et quando voluerit" (Ev vff.). cf. noch Av 3r, Dv 4v und Dv, wo es vom Geiste heißt, daß er verbi sigillum et arrabo est.

seinen Schülern überall die Vorstellung durch, Gott als den allmächtigen Willen zu verstehen, der seine Wirksamkeit an keine Mittel, auch nicht die sogenannten Gnadenmittel abgetreten hat.

Ein dritter Schüler Luthers, der mit ihm Schulter an Schulter gegen die Schwärmer kämpfte, formuliert die Lehre vom Worte völlig selbständig, ein Beweis, daß es um 1525 noch keine feste, allgemein anerkannte Kirchenlehre gab. Urbanus Rhegius richtete gegen Karlstadt die Schrift: „Wider den newē irrsal Doctor Andreas von Karlstadt / des Sacraments halb / warnung. D. Urbani Regiy." 1524. Positiv führt er Folgendes aus: „Das bekennē wir all billich / das d'gaist gottes unns allain inwendig krefftiglich salbe. Von ym allain ist die recht erkantnuß Christi unsers hailands / vō īm allein ist die recht bestēdig versicherung . . . Dann wir müssen von got / nit allain von ainer geschepft gelert werden / derhalben wir bekennen dz versicherung vergebener sund ain aigentlich werk ist des ainigen gaistes Christi / Es ist auch unser mainug nie gewesen / dz so allain götlicher macht zugehöret iendert ainer creatur zu zuschreiben" (Cij_c ff. cf. Az_{2c}). „Uber das alles mag dennocht on alle schmach des gaists / auch dz hochwirdig sacrament seiner gestalle ain versicherung vergebener sünd genennt werden. Dan der mensch mag zwayerlei weiß versichert werden / das im die sund vergeben un̄ got nun gnedig sey. Zu erstē inwendig / als obē gehört ist / durch den gaist Christi selbs / unnd das ist die recht versicherung / dadurch die gewissen zu rechtem frid und ruw kompt / dz ist die inwendig vergewisserung die vor allen Dingē not ist. Dan wa dz hertz durch den hailige Gaist nit in ware glaubē befridet würd un versichert das im got gnedig sey / würde tausend sacrament vo außwendig nichs helffen" (Cij_v). „Zum andern ist auch ain außwendige versicherung oder pfand / dem seiner maß zugeleget wirt das es vermane / sichere oder bezeug / als da seind die zaichen so got gemainlich zu seiner verhaissung gesetzt hat" ($Ciij_r$).[1])

Zunächst handeln diese Ausführungen vom Sakrament, aber Urbanus Rhegius verallgemeinert sie sofort und bezieht sie auf jegliche Art von äußerer Vermittlung, so daß auch das Wort mit einzube-

1) Zu diesen Ausführungen sind die Bemerkungen zu vergleichen, die Uhlhorn „Urbanus Rhegius im Abendmahlsstreit" (Jahrb. für deutsche Theol. V 1860 S. 13) und Seitz „Die Theologie des Urbanus Rhegius" Gotha 1898 S. 79 u. 80 machen. Sie begnügen sich allerdings damit, auf Grund des Thatbestandes die Differenz mit Luther und die Verwandtschaft mit Karlstadt trotz seiner Bekämpfung seitens des U. Rhegius zu konstatieren.

greifen ist. Der Zweck des göttlichen Handelns wird nicht in der Hervorrufung eines neuen Lebens, sondern nur in der Vergewisserung der Sündenvergebung gesehen, d. h. also es wäre hier nicht von dem Gnadenmittel sensu stricto die Rede; da sich aber für U. Rh. das gesamte göttliche Geben im Christentum auf die Sündenvergebung und deren Bewußtmachen reduziert, handeln diese Äußerungen bei ihm doch von der Art, wie Gott seinen Heilsverkehr mit den Menschen vollzieht. Klar und deutlich erkennt nun U. Rh. die unvermittelte Geistwirkung als die eigentlich wertvolle an, nur sie erzeugt die religiösen Erlebnisse und Bewußtseinsvorgänge, damit stellt er sich durchaus auf die Seite der Schwärmer und die seines Gegners Karlstadt. Nur schüchtern versucht er auch für die äußeren Vermittlungen als einen „zweiten" Weg Gottes Raum zu gewinnen, aber mehr als eine Bezeugung und Versicherung der längst vorher innerlich erlebten und bewußt gewordenen Sündenvergebung wird auf ihm nicht erlangt. Die Wurzel dieser Anschauung von den zwei Wegen der göttlichen Wirksamkeit wird man in der Annahme der mittelalterlich-scholastischen Theologie, daß Gottes Gnade auf eine doppelte Weise zum Menschen kommt,[1]) zu suchen und zu finden haben. Nur hat U. Rh. die dort vorliegende Koordination von Wort und Geist nach der schwärmerisch-mystischen Seite in die Superordination des inneren über den äußeren Weg umgebogen, ohne doch dabei die Empfindung unkirchlicher Lehrweise und eines allzu starken Eingehens auf die gegnerische Lehrweise zu haben. In Wirklichkeit stehen sich allerdings Urbanus Rhegius und Karlstadt näher, als Luther und Urbanus Rhegius.

In der Mitte zwischen den Anschauungen des Urbanus Rhegius und des Brenz steht ein vierter, ebenfalls von Luther angeregter Theologe, A. Osiander, der ungefähr in gleicher Zeit die Schrift: „Ain gut underricht und getrewer Ratschlag. / geschrieben an ain Erbern Weysen Rhat der löblichen Stat Nürnberg durch ire prediger 1525" veröffentlicht hat. In ihr trägt Osiander zum Teil Gedanken vor, die nur einseitiger gewandt, Schwenkfeldt dann zu den seinen

1) cf. Heinrich von Gent (Quodlibeta 8 ed. Voret 1613 P. II S. 12rff.): „Nec velle quisque potest nisi admonitus et vocatus sive intrinsecus, ubi nullus homo videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem, aut per aliqua signa visibilia efficiatur, ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis" (cf. bei Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus S. 617 u. 618).

machte; in der späteren Orthodoxie wird Osiander darum oft als Irrlehrer auch in der Lehre von Wort und Geist befehdet. Dennoch hat Osiander die Verbindung von innerer und äußerer Gotteswirkung enger geknüpft als Urbanus Rhegius. Das eigentliche Wort Gottes ist der Sohn, ist Christus selbst, die äußerliche Stimme ist nicht Gottes Wort — hier knüpfen Schwenkfeldts Spekulationen an —, aber dieses innere Wort wird uns nur durch die äußere Schrift und Verkündigung angezeigt; in diesem Sinne ist die Schrift Mittel der göttlichen Gnade, aber sie vermittelt uns nicht im Sinne Luthers die göttlichen Gnadengaben. „Es soll im aber niemanndt ein sollich wort fürbildenn / wie eins menschenn wort ist / das mit dem mund geredt wirt / und ein stym̄ ist / Sonder vil mer ein innwenndig geystlich wortt / welches durch das mündtlich / als durch sein zaychen / herfür gepracht unnd angezaygt wiirt / und doch nichts dest minder innen pleybt / Unnd ist nur ein einigs wort“ (B ij$_r$). „Es ist recht und war / gottes wort ist ein inwendig geystlich ewig und verborgen wort / Es wirt aber uns durch das außwendig wort eröffnett unnd mitgeteylt / dann wer versteet nicht / das aller menschenn sprach allayn darumb erfunden sein / das einer dem andernn sein gedanken / unnd sein innwendig wort und meynung mög anzeygen? Das eusserlich wortt ist nichts das innwendig / es zeygets aber an und machts offenbar / gleich wie die schrifft auch kein stym̄ / sonder nur farb ist / sy zeygt aber dennoch an / was eyn mensch mit lebendiger stym geredet hab“ (C ij$_v$). Sieht man schärfer zu, so erkennt man, daß Osiander in den angezogenen Stellen mit zwei verschiedenartigen Vorstellungen vom äußeren und inneren Wort operiert, ohne sie ganz klar zu trennen. Einmal unterscheidet O. zwischen dem ewigen Wort, Christus, das ins Innere der Menschen tritt, und dem äußeren Wort, durch welches Christus uns verkündigt wird. Zweitens aber zerlegt O. das äußere geschöpfliche Wort wieder in zwei Teile, in die äußere Form, das Zeichen, und in seinen Inhalt, das Bezeichnete. Auf diese zweite Unterscheidung beziehen sich O. mit Luther sich nahe berührenden sprachphysiologischen Betrachtungen, daß die Stimme des Menschen und die Farbe der Schrift nicht ins Innere dringen, wohl aber die dadurch bedeuteten Meinungen und Gedanken: „Die wort die ich rede / sein geist un leben / nicht die wort die im luft klingen und verschwinden / sonder die maynung und der sin / der in glaubigen hertzen bleybet / derselb ist geist und lebn un̄ got

selbs" (C iij$_r$). Durch diese Übertragung der Unterscheidung von Äußerem und Innerem auf Form und Inhalt der Schrift verliert sie im Grunde genommen den Charakter eines Problems, da selbstverständlich alle darin einig waren — auch die spätere Orthodoxie —, daß nur der Inhalt der Schrift und nicht die Form ins Herz kommt; verschieden urteilte man vielmehr darüber, ob der Inhalt durch die Form oder durch eine besondere unvermittelte Geisteswirkung bis ins Innere des Menschen käme. Osiander hat sich für das erstere entschieden und strenger als einer der sonst von uns gehörten Schüler Luthers die Notwendigkeit eines vermittelten Gnadenwirkens im Gegensatz zu den Schwärmern betont.[1]) „Es soll unnd muß aber durch das eusserlich predigen / alls durch den rechten werkzeug / in uns gepracht un gepflantzt werden . . . Unnd das sagen wir darumb das man sich die buben nicht verfürenn laß / die viel vonn der lebendigenn stym gottes fürgeben / die schrifft und das außwendig wort verwerffen . . ." (C. iij 2r).

Von einer einheitlichen Vorstellung des Verhältnisses von Wort und Geist bei den von Luther beeinflußten Theologen in der Zeit von 1520 und 1530 ist keine Rede, selbst der gemeinsame Gegensatz gegen die Schwärmer war mehr ein stimmungsmäßiger, als ein theoretisch klar erkannter und durchgeführter. Mittelalterliche Gedanken von dem doppelten Wege, dem inneren und dem äußeren, auf dem Gott in die Herzen der Menschen kommt, wirken noch nach; der Hauptaccent ruht auf dem inneren Wirken des heiligen Geistes oder Christi; doch fehlt es nicht an Versuchen, das äußere Wort als notwendigen Bestandteil in dem Prozeß der göttlichen Gnadenspendung zu werten. Das Wort ist der Verkündiger der göttlichen Offenbarung, es ist das Zeichen des innerlichen Handelns Gottes, aber es ist auch schon — bei Brenz — der wirkliche Vermittler der himmlischen Gnade. Aber es bleibt immer Gottes freier Wille, wann und bei wem er seinen Geist mit dem Worte verbinden will, er hat seine Freiheit nicht zu gunsten eines mit mechanischer Notwendigkeit wirkenden Gnadenmittels zurücktreten lassen. Den Niederschlag dieser ersten Periode in der lutherischen Denkarbeit an dem Problem, welches das

1) Auch in der Schätzung der Bedeutung des Kirchenwortes hält sich Osiander auf der Höhe Luthers. Er reproduziert überhaupt mehrfach genauer die Gedanken Luthers als manche anderen Lutheraner. Das gilt sogar teilweise von seiner Rechtfertigungslehre (cf. Seeberg D.G. II S. 360 ff.).

Verhältnis von Wort und Geist in sich schließt, bieten uns die ersten lutherischen Bekenntnisschriften.

§ 4.

Lutherische Bekenntnisschriften.

Die Analyse von Luthers Anschauungen ergab, daß bei ihm die Gedanken und Ansätze zu fast allen späteren Formeln vorlagen, bei Melanchthon zeigte sich ein Überwiegen der instrumentalen Fassung des Verhältnisses von Wort und Geist. Luther und Melanchthon sind die Verfasser unserer Bekenntnisschriften. Welche ihrer Gedanken sind nun symbolisch fixiert worden?[1]) Als die Bekenntnisschriften geschrieben wurden, war der Kampf mit den Schwärmern schon geführt, und dadurch manche auch von den Reformatoren selbst zunächst nicht beanstandete Gedanken ausgeschieden worden. Die Lehrformulierungen der Bekenntnisschriften bezeichnen das Fazit, das man im Kampfe mit den Schwärmern gezogen hatte. Zunächst haben wir festzustellen, was Melanchthon in Augustana und Apologie sagt.

Der natürliche Mensch hat gar keine Beziehung zum göttlichen Geiste „animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei“ (43, 2).[2]) An den Schwärmern wird der Versuch eines unvermittelten Verkehrs mit Gott getadelt, mehr aber noch die Art, sich durch eigene Werke oder genauer durch Passivität die göttlichen Offenbarungen verdienen zu wollen;[3]) das pelagianisch-ergistische Element in der Lehre der Schwärmer wird hier von Melanchthon stärker als das enthusiastische bekämpft: „Damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt Spiritum sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationem et opera“ (39, 4).

1) Man könnte eine isolierte Behandlung der Bekenntnisschriften methodisch beanstanden. Aber da nun thatsächlich die Geschichte gerade diese Schriften aus dem Kreis der übrigen herausgehoben und ihnen — auch kirchenrechtlich — eine besondere Bedeutung verliehen hat, rechtfertigt sich das hohe Interesse, die in ihnen enthaltenen Gedanken eigens vor Augen zu stellen. So wenig wie das N. T. in die Dogmengeschichte, so wenig gehören auch die Bekenntnisschriften ohne weiteres in die Geschichte der Theologie hinein.

2) Die Citate beziehen sich auf die Ausgabe der symbolischen Bücher von Müller.

3) Diese passiven praeparationes der *ἐνθουσιασταὶ* werden weiter dahin beschrieben, daß sie otiosi, taciti in locis obscuris, exspectantes illuminationem sitzen (203, 13).

Die positiven Bestimmungen über Wort und Geist kristallisieren sich in Augustana V, dem eigentlich klassischen bekenntnismäßigen Ausdruck der lutherischen Lehre: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium“ (39).[1]) Die besten Gedanken der reformatorischen Theologie bis 1530 sind hier knapp zusammengefaßt. Das eigentliche Gnadenmittel ist das durchs Amt der Kirche verkündigte mündliche Wort, dessen einziger Zweck in der Erzeugung des Glaubens besteht, nicht neben oder gar ohne, sondern durchs Wort wirkt der heilige Geist, die supranaturale Kausalität wird wirksam nur an denen, welche die natürlich-psychologische Kausalität des Wortes auf sich haben wirken lassen, d. h. ihm die Ohren öffneten. Nicht mit der Regelmäßigkeit einer mechanischen Kraft wirkt das Gnadenmittel, so daß mit naturhafter Notwendigkeit jeder Hörer des Worts den Geist empfinge; von einer dauernden Immanenz des Geistes im Wort ist nicht die Rede, im Gegenteil wird ein jedesmaliger Willensakt Gottes zum Kommen des Geistes durchs Wort angenommen. Gott hat es seinem freien Willen vorbehalten, wann und bei wem er mit seinem Geist durchs Wort wirken will; daß dies nur bei den Prädestinierten der Fall ist, wird keineswegs gesagt, und da Melanchthon schon seit dem Kolosserkommentar von 1527 den strengen Prädestinatianismus verlassen hatte, liegt kein Grund vor, ihn hier als verschwiegene Voraussetzung anzunehmen. Die Tendenz von Aug. V ist vielmehr, die souveräne Freiheit des Machtwillens Gottes auch gegenüber der ordentlichen Weise seines Wirkens aufrecht zu erhalten. Ebenso falsch wie auf die Prädestination ist es das ubi et quando visum est

1) Zum Verständnis dieses wichtigen Artikels sind seine Vorlagen in den Articuli Marpurgenses et Suobacenses wertvoll: „Zum achten, das der heillig gaist, ordentlich zureden, niemants solchen glawben oder seine gabe gibt, on vorgehend predigt, oder muntlich wort, oder Evangelion Christj. Sondern durch und mit solchem muntlichen wort, wirkt er und schaft den glauben, wo und In welchem er will. Röm. X“ (C. R. XXVI 124). „Sollichn glaube zu erlang oder uns Menschen zu geben, hat got eingesetzt das predig Ambt oder muntlich wort nemlich das Evangelion durch wellichs er seinen glauben und seine Macht Nutz und frumen verkundigen lest, und gibt auch durch dasselbig als durch ain mittel den glauben, mit seinem heiligen Gaist, wie und wo er will, sunst ist kain ander mittel noch weis weder weg noch steg den glaubn zu bekomen“ (C. R. XXVI 155).

deo auf die Freiheit Gottes zu beziehen, das Amt der Gnadenmittel und der Wortverkündigung hinzusenden, wo und wann er will. Dagegen spricht entscheidend die Aussage in den Articuli Marpurgenses, daß Gott den Glauben schaffe, „wo und In welchem er will". Unsere Auffassung hat auch die stärksten Anknüpfungspunkte in der voraufgehenden evangelischen Theologie.[1]) Dies ubi et quando visum est deo beeinträchtigt keineswegs die Zuversicht zum geordneten Gnadenmittel oder bestärkt die Neigung zum unvermittelten Verkehr mit Gott, denn das stellt ja Melanchthon in diesem Artikel ausdrücklich fest, daß Gott nie seine Gnade und seinen Geist giebt, es sei denn durchs Wort; nur die Regelmäßigkeit dieser Wirkung wird durch diesen tiefreligiösen Ausspruch, den jeder, der sich als Geschöpf dem Schöpfer gegenüber fühlt, machen muß, in Gottes Hand gestellt. Wie bei der Zuversicht der Gebetserhörung, die sich auf klare Worte Christi gründet, dennoch das „Dein Wille geschehe" seine Stelle behält, so darf auch hier Gott nicht unter den Zwang seiner Ordnungen gestellt werden, sonst liegt die Gefahr nahe, daß die Gnadenmittel an die Stelle Gottes treten und er nur um ihrer Durchführung willen vorhanden scheint.

Die übrigen Aussagen in den melanchthonischen Bekenntnisschriften sind fast nur Erläuterungen von Aug. V. Alle Gnade, iustitia aeterna, Spiritus s., vita aeterna werden durchs kirchliche Amt und seine Verkündigung gewonnen (154, 15; 63, 8; 100, 73), „deus adest in ministerio" (203, 12);[2]) dem Worte der Absolution sonderlich wohnt eine besondere Kraft bei, ihm sollen wir glauben „tanquam voci de coelo sonanti" (54, 4 cf. 172, 40). Stillschweigende Voraussetzung dieser Zuversicht zur Kraft des Kirchenwortes ist seine substantielle Identität mit dem Worte Christi und der Schrift: „Igitur suam vocem, suum verbum vult (sc. Christus) audiri, non traditiones humanas" (Ap. XXVIII 289, 19). Unabhängig dagegen ist die Wirkung des Wortes von der sittlichen Würdigkeit des Verkündigers (Aug. Act. VIII 40, 2 ausführlich Apol. 157, 28); nur innerhalb der Kirche kann dem Menschen das Heil zu teil werden, denn diese als regnum Christi ist die einzig legitime Stätte für die donatio spiritus (154, 13), oder da die Kirche nur durch Wort und Sakrament besteht, ist das Heil nur durch diese

1) cf. bei Luther S. 25, bei seinen Schülern S. 59, 63.

2) Gegen die Verwerfung des ministerium siehe S. 231 des deutschen Textes.

Mittel zu erlangen (163, 52). Diese Ordnung ruht auf der ordinatio und dem mandatum Christi; den auf Seite des Menschen liegenden psychologischen Grund für die Wahl des Wortes streift Melanchthon einmal in der Apologie: „Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda" (202,5).[2] Wort und Sakrament sind die einzigen Mittel, durch die Menschen Erkenntnisse und Wirkungen aufnehmen können. Gott kann nicht ergriffen werden nisi per verbum, darum vollzieht sich auch die Rechtfertigung durch den Glauben ans Wort. Trotz seiner Objektivität setzt das Gnadenmittel gewisse Vorbedingungen, beziehungsweise eine bestimmte Rezeptivität bei den Menschen voraus. Die römische Theorie, daß die Sakramente — und dies gilt auch vom Wort — ex opere operato („durch schlecht leiblich Empfahen und Brauchen") den Geist brächten, wird abgelehnt. Das, was das Wort den Menschen bietet, muß verstanden werden, dies ist die natürlich-psychologische Bedingung seiner Wirksamkeit: „Illud vero nusquam scriptum aut pictum est hominibus prodesse opus audiendi lectiones non intellectas, prodesse ceremonias, non quia doceant, vel admoneant" (249, 5). Das Aufnahmeorgan der göttlichen Wirkungen ist der durchs Evangelium selbst gewirkte Glaube (255, 32).[2] „Per fidem accipitur Spiritus sanctus" (46, 29; 109, 4). Der Glaube kann wegen seiner engen Verbindung mit dem Worte sogar als instrumentum des Geistes bezeichnet werden, durch das Gott ein Neues im Menschen schafft (160, 36).[3]

---

1) Wort und Sakrament sind nach Wesen und Wirkung eigentlich nur ein einziges Gnadenmittel: „Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino sacramentum esse verbum visibile . . ." (202, 5).

2) Mel. läßt den Glauben nur in denen gewirkt werden, qui recipiunt evangelium. Hier kündigt sich seine Theorie von dem positiven menschlichen Willensakt an, der zum Wirksamwerden des Wortes notwendig ist. cf. S. 52 ff.

3) Einige Stellen finden sich in Aug. und Apol., die noch von einem inneren unvermittelten Wirken des Geistes zu reden scheinen. So heißt es, die Königsherrschaft des erhöhten Christus vollziehe sich „misso in corda . . . Spiritu Sancto, qui regat, consoletur . . ." (39, 5). Hier aber läßt sich ohne Schwierigkeit die Wortwirkung einsetzen. Ap. XXVII S. 276, 27 steht: „So ist auch die evangelische Vollkommenheit nicht in den Dingen, welche Adiaphora sind, sondern dieweil dieses das Reich Gottes ist, daß inwendig der heilige Geist unsere Herzen erleuchte, reinige, stärke und daß er ein neu Licht und Leben in den Herzen wirke". Dies „inwendig" aber steht, wie der Zusammenhang lehrt, keineswegs im Gegensatz zum äußeren Wort,

Luther hat in den Schmalkaldischen Artikeln sein tiefstes geschichtliches Verständnis des Enthusiasmus niedergelegt, er hat dieser Bewegung bis ins Herz gesehen und treffend in ihr das eigentlich religiös Gefährliche herausgestellt, ja noch mehr, er hat die innerste Verwandtschaft zwischen Romanismus und Enthusiasmus festgestellt, und damit die bisweilen in unserer Zeit vernommene Behauptung, der Spiritualismus sei eigentlich nur die äußerste Konsequenz des Protestantismus als völlig verfehlt charakterisiert. Die Verwerfung der äußeren Vermittlungen des Wortes und der Schrift ist nicht das Schlimmste bei den Schwärmern, sie ist auch nicht allzu ernst gemeint, sondern nur eine Hilfskonstruktion, um an die Stelle der biblischen und kirchlichen Wahrheit, die eigenen Gedanken, die wie Luther mit bitterer Ironie zeigt, doch auch durch Wort und Schrift verbreitet werden,[1]) zu setzen. Nicht eigentlich der Form der göttlichen Offenbarung, sondern ihrem Inhalt gilt der Kampf der Schwärmer. Den Inhalt der Gotteswahrheit in Schrift und Predigt „richten, deuten und dehnen (sie) ihres gefallens" (Art. Schmal. 321, 3 und das ist die Grundlage aller Ketzerei, wenn man ein anderes Prinzip als normativ für die Wahrheit der Schrift überordnet, und so handelt der Enthusiasmus, darum ist er „aller Ketzerei, auch des Pabstthums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht" (329, 9). Die Behauptung betreff des Papsttums begründet Luther eingehender „denn das Pabstthum auch ein eitel Enthusiasmus ist, darin der Pabst rühmet, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens und was er mit seiner Kirchen urtheilet und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenns gleich über und wider die Schrift oder das mündliche Wort ist" (Art. Schmal. 321, 4). Treffender kann das Papsttum

---

sondern zu den Adiaphora, die nur die äußere Lebenshaltung beeinflussen, aber nicht die innere Stellung des Herzens ändern.

1) „Gleichwie auch unsere Enthusiasten das äußerliche Wort verdammen, und doch sie selbst nicht schweigen, sondern die Welt voll plaudern und schreiben, gerade als künnte der Geist durch die Schrift oder mündlich Wort der Apostel nicht kommen, aber durch ihre Schrift und Wort müßte er kommen. Warum lassen sie auch ihre Predigt und Schrift nicht anstehen, bis der Geist selber in die Leute ohn und für ihrer Schrift kommt" (Art. Schmal. 322, 6). Auf diese Frage haben die Schwärmer keine Antwort gewußt, darum wiederholt sie die spätere kirchliche Polemik gegen den Enthusiasmus z. B. Flacius gern. Erst Weigel hat ihr gegenüber eine Auskunft versucht.

kaum charakterisiert werden, es ist als ob Luther das Vaticanum vorausgeahnt hätte.

Auch in seinen positiven Ausführungen haftet Luthers ganzes Interesse daran, daß jede Geistwirkung an die geschichtliche Offenbarung anknüpft und die ein für alle Mal durch Jesus erworbene Gnade und Wahrheit den Menschen zueignet. Wie diese Thatsache am besten durch eine Formel auszudrücken ist, bleibt für Luther eine Frage zweiten Ranges, darum finden wir auch in den Bekenntnisschriften einige seiner verschiedenen Formeln wieder.[1]) Die instrumentale Ausdrucksweise — „durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet" (358, 6 cf. Art. Schmal. 319, 45)[2]) — und die Koordinierung von Geist- und Wortwirkung kommen ungefähr gleich häufig vor. „Und in diesen Stücken, so das mündliche, äußerliche Wort[3]) betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort" (Art. Schmal. 321, 3). Diese beiden Wirkungen brauchen zeitlich nicht zusammen zu fallen, und indem dies Luther zugibt, hat er den großen Vorteil, auch solche religiösen Erlebnisse aufs Wort zurückführen zu können, bei denen empirisch mit voller Sicherheit zu konstatieren ist, daß im Augenblick der Berührung mit dem göttlichen Geist kein Schrift- oder Kirchenwort erging: „Denn auch die, so vor der Taufe gläuben, oder in der Taufe gläubig werden, haben's durchs äußerliche vorgehende Wort, als die Alten, so zu Vernunft kommen sind, müssen zuvor gehöret haben, daß wer da gläubet und getauft wird, der ist selig, ob sie gleich erst ungläubig, nach zehn Jahren den Geist und Taufe kriegen" (Art. Schmal. 322, 7).[4]) Diese Trennung der Thätigkeit

---

1) Daß sich nicht der ganze Reichtum seiner Anschauungen in den Bekenntnisschriften wiederfindet, liegt an dem ganz äußerlichen Grunde des geringen Umfanges der von ihm verfaßten Bekenntnisschriften und des nur spärlichen Anlasses auf unsere Frage einzugehen.

2) Durchs Hören des Wortes wird der Einzelne der Kirche einverleibt (456, 49 457, 52).

3) Auch aus Luthers Äußerungen in den Benntnisschriften wird deutlich, daß für ihn das mündliche gepredigte Wort der Kirche das Gnadenmittel ist cf. Art. Schmal. P. III A. IV. Auch die Sakramente werden Gnadenmittel erst durch das Wort cf. Kl. Katech. 362, 10; 366, 8; Gr. Katech. 378, 12; 403, 91; 487, 14 u. 17; 489, 28.

4) Hier wird mit großer Energie auch die ganze Taufwirkung von dem Worte, und zwar von dem geglaubten abhängig gemacht, allerdings nur für die Erwachsenen z. B. Cornelius; wie aber steht es bei den Kindern?

des Wortes und des Geistes ist für Luther dadurch möglich, daß beide für ihn wirklich selbständige Energien sind, die allerdings erst vereinigt, supranaturale Gnadenwirkungen erzielen. Das Wort hat eine natürlich-psychologische Kraft, die vom Menschen Verständnis verlangt, denn mit der magischen Vorstellung, es genüge, wenn die Schallwellen des Wortes ans Ohr schlagen, ohne daß der Mensch sie verstände und als Gottes Wort würdige, ist Luther nicht zufrieden. Erst wenn ein Verständnis erreicht ist, werden die Worte lebendig und erzeugen religiöse Vorgänge in Verbindung mit dem hinzutretenden heiligen Geist: „Scias itaque non tantum referre, ut audias, verum multo magis etiam, ut auditum Dei verbum perdiscas et custodias.... Contra ea vis et virtus verbi est, ut, ubi seria quadam animi agitatione[1]) revocátur in memoriam, aut auditur et tractatur, nunquam sine fructu evanescat, sed subinde nova quadam intelligentia, voluptate, ac devotione auditorem afficiat.[2]) ... Neque enim verba sunt putrida aut emortua, succo et vigore carentia, sed plane viva et efficacia" (Gr. Kat. 403, 98 u. 404, 101).[3]) Soll das Wort Gnadenmittel sein und Glauben erzeugen, so muß der Geist hinzukommen, wie es in der Erklärung der zweiten Bitte heißt: „Wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist gibt, daß wir seinem Worte durch seine Gnade glauben". „Denn ob sie (sc. die Prediger) es (sc. das Katechismusstück) gleich allerdings aufs allerbeste wüßten und künnten, so ist doch mancherlei Nutz und Frucht dahinter, so mans täglich lieset und übet mit Gedanken und Reden, nämlich, daß der heilige Geist bei solchem Lesen, Reden und Gedanken gegenwärtig ist, und immer neue und mehr Licht und Andacht giebt" (377, 9). Aus dieser Ausführung erhellt deutlich, daß der Geist beim Wort nur gegenwärtig ist, wenn es gebraucht wird; die Koordination von

1) Diejenigen versündigen sich gegen das dritte Gebot „qui perinde verbum Dei audiunt tanquam fabulam quandam et commentum anile, tantum pro more ac usitata quadam consuetudine auditum accedunt" (404, 90). Luther erwartet also vom Menschen eine Anerkennung des Wortes als göttlichen, das bedeutet aber immer noch einen sehr großen Unterschied von Melanchthon, der eine positive Willensbewegung des natürlichen Menschen gegenüber dem Worte verlangte.

2) Das sind noch keine spezifisch supranaturalen Gotteswirkungen.

3) Solche Ausdrücke zusammen mit einer Aussage vom göttlichen Wort wie der „in quo Spiritum S. largitus est" (455, 38) konnten in späterer Zeit als Belege für die Lehre von der dauernden Kräftigkeit des Wortes und der steten Immanenz des Geistes in ihm angezogen werden.

Wort- und Geistwirkung könnte zu der Meinung führen, das Wort erzeuge die natürlichen, der Geist die supranaturalen Wirkungen. Diese Gedanken wären der Sakramentslehre des Duns Scotus parallel gebaut; indem aber für Luther als das Normale das Zusammenfallen beider Wirkungen in einem Akt und zu einem Erfolge — die Erzeugung des Glaubens — erscheint, lehnt er die Anschauung des Duns ab, trotzdem er fraglos öfter in den Geleisen seiner Sakramentslehre gedacht hat: „Auch nicht mit Scoto und den Barfüßermönchen, die da lehren, daß die Taufe die Sünde abwasche aus Beistehen göttlichen Willens, also daß diese Abwaschung geschicht allein durch Gottes Willen gar nicht durchs Wort oder Wasser“ (Art. Schmal. 320, 3).

Auch in den lutherischen Bekenntnisschriften wird noch keine einheitliche Formel für das Verhältnis von Wort und Geist gebraucht — etwa mit der späteren Orthodoxie die Immanenz des Geistes im Worte behauptet —, jedoch ist die Abweisung des Enthusiasmus, unter den für Luther auch Rom fällt, eine nach allen Seiten durchgeführte und prinzipielle. Über die geschichtliche Offenbarung Gottes hinaus gibt es kein unvermitteltes Wirken Gottes mehr, Gott benutzt für seine Geistwirkung immer das gepredigte Wort, ohne aber darum an dieses seine Wirksamkeit abgetreten zu haben. Eine jedesmalige Wirkung und Entschluß des Geistes ist nötig, soll das Wort Gnadenwirkungen erzielen. Das Verhältnis beider wird, abgesehen davon, daß das Wort dem Geiste immer vorangeht, noch nicht einheitlich bestimmt, bald wird es im Schema der Koordination, bald dem von causa und instrumentum dargestellt. Das Wort wirkt nie magisch, sondern es setzt das Verständnis der Hörer voraus, als Predigt der Kirche ist es wohl von der Reinheit der Lehre, aber nicht von der sittlichen Beschaffenheit des jeweiligen Verkündigers abhängig.

Man wird nicht fehlgehen mit der Behauptung, daß die besten Gedanken der Reformationszeit über das Wort als Gnadenmittel und sein Verhältnis zum Geist in den Bekenntnisschriften geborgen sind.

---

1) Die Anschauungen der Konkordienformel werden erst an einem späteren Ort zu behandeln sein, da zwischen ihr und den früheren Bekenntnisschriften eine nicht unbedeutende theologische Entwicklung in unserer Frage liegt.

§ 5.

Flacius und Wigand.

Der Erste, der sich auf lutherischer Seite e confesso mit der Lehre von dem Verhältnis des Wortes zum Geiste theologisch eingehend beschäftigte, war M. Flacius. Dieser ungemein vielseitige und in seiner Bedeutung immer noch nicht genug gewürdigte Theologe hat seinen durchdringenden Scharfsinn auch auf die Lösung dieses Problemes verwandt. Ein großes Stück seines an theologischen Fehden so reichen Lebens ist der Bestreitung der Schwenkfeldtschen Anschauungen gewidmet, er hat für die künftigen Geschlechter das Rüstzeug zur Abwehr aller Schwarmgeister geliefert, aber er hat mehr geleistet, als kritisieren und verdammen, er hat positive Gedanken über die Gnadenmittel gehabt und ihr erkenntnismäßiges Verständnis gefordert. Wie in allen anderen dogmatischen Fragen hat er auch in der unseren kraft- und temperamentvoll unter nüchterner Berücksichtigung von Schrift und Erfahrung gedacht.

Unserer Darstellung, die auf Flacius eigene Gedanken und weniger auf die Abwehr Schwenkfeldts [1]) Rücksicht nimmt, liegen folgende Schriften von Flacius zu Grunde: I. [2]) „Von dem fürnembsten stücke / punct / oder artikel der Schwenkfeldischen schwermerey 1554.“ II. „Von der H. Schrifft und irer würkung / wider Kaspar Schwenkfeld 1554.“ III. „Gründtliche verlegung etlicher newer Donatistischen schrifften des Stengfelts, Nürnberg 1555.“ IV. „Gründtliche verlegung aller schedlichen schwermereyen des Stenkfelds 1557.“ [3]) Fl. ist sich der Tragweite der Schwenkfeldtschen Anschauungen [4]) wohl bewußt, darum beklagt er es, daß sich die Theologen bisher so wenig mit

1) In der Polemik findet sich vieles — sonderlich an exegetischen Bemerkungen — das für uns schlechterdings kein Interesse mehr hat.

2) Nach diesen Ziffern werden Fl. an Wiederholungen reiche Schriften im Folgenden citiert. Von II lag mir eine doppelte Ausgabe vor, in welcher der Text gleich, Orthographie und Bezeichnung der Seiten aber verschieden ist.

3) Preger in seiner Biographie „Matthias Flacius Illyricus“ I 1859 handelt in C. VIII ausführlich über die Vorstellungen des Fl. vom Gnadenmittel, aber er verliert sich in die Details des Streites zwischen Fl. und Schwenkfeldt und accentuiert die positiven Hauptgedanken des Fl. zu wenig.

4) Schwenkfeldts Anschauungen werden später ausführlich dargestellt, hier würden sie den Zusammenhang der Entwicklung der kirchlichen Lehre stören.

ihnen beschäftigt haben (I S. 2), er will darum an die Arbeit gehen, und man muß trotz aller Härte seiner Polemik anerkennen, daß er die gegnerischen Anschauungen durchaus richtig verstanden und demgemäß auch bekämpft hat. Schwenkfeldt wollte ja kaum eine inhaltliche Korrektur an der göttlichen Offenbarung vornehmen, sondern nur einen anderen Weg zeigen, auf dem göttliche Gnade und Geist den Menschen zu teil wird. „Zu dem ist auch solcher irrthumb / dz nemlich Gott on alle mittel d. H. Schrifft inwendig in den menschē durch ein Geystliche offenbarung den rechten warhafftigen glauben unnd Gottseligkeit würke . . ." (I S. 2). Fl. erkennt, daß diese Frage weniger eine theologische, als eine psychologische und erkenntnistheoretische ist, die am besten durch Instanzen der auch von Gott geordneten und gewirkten empirischen Erfahrung erledigt wird. Da wir leiblich-sinnliche Wesen sind, kann Gott mit uns nicht wie mit Engeln handeln, sondern „als mit leiblichen Wesen" (IV Fij$_{r ff.}$ cf. ausführlich II A$_{v}$), [1]) und diese erkenntnis-theoretischen Grundsätze gelten nun, wie gegenüber Schwenkfeldt betont wird, für das Gebiet der religiösen Erkenntnis und Erfahrung mit derselben Notwendigkeit, wie für das der natürlichen: „wie solches auch an sich selbs klar ist / das Gott die augen unnd ohren dem menschen / nicht allein darumb gegeben / das er nur die natürliche lust und nutz / dardurch biß ins hertz / wie auch die unvernünfftige Thier / reichen lasse / erkenne und bewegen solle / sondern vil mehr / das er dardurch Gott / durch betrachtung seiner sichbaren / un / so zu sagen / gehörlichen werken / rechtschaffen und im hertzen erkenne / fürchte und liebe" (IV F$_{r}$). In dieser Gleichsetzung der Gesetze in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung liegt ein wertvoller, schon von Luther vertretener Gedanke der kirchlichen Theologie. Er wird von Flacius durch die sorgsame Beobachtung der eigenen religiösen Erlebnisse bestätigt: „So viel als ich kan gedenken / und von der zeit / das ich einen lebendigen glauben hab gefület / so hat mirs Gott gegeben durch oder mit dem lesen der heyligen schrifft / ehe ich gewußt / das D. Luther recht leret" (IV Tv$_{4r}$).[2]) Die Schrift billigt diese Erkenntnistheorie, daß

1) Fl. denkt die Fragen wirklich bis zu Ende durch, darum erstreckt sich nach ihm diese sinnliche Vermittlung als zum Wesen des Menschen gehörig bis in den Urstand, auch schon vor dem Fall ist dem Menschen die Kenntnis Gottes durch die Stimme vermittelt (II D i j$_{r ff}$).

2) Bei dieser Erfahrung will das individuell Gültige von dem allgemein Zutreffenden gesondert werden. Allgemein gültig ist, daß der Glaube durch

es vom Ohr einen Weg zum Herzen gibt: „Derwegen diese eynige Gleichnuß des Herrn Christi / von der Saat des Wort Gottes welchs zu den außwendigen ohren der Heuchler und gottseligen biß ins hertz hinein kommet / stosset die gantze schwermerey des Stenkfelds umb“ (IV Iv_{4r}). Mit diesen Sätzen ist die ganze Erörterung über das Gnadenmittel des Wortes gleich auf eine ganz andere Basis gestellt, es ist nicht bloß angemessen, sondern notwendig, in Schrift und Predigt liegt es vor. Erstere übertrifft die zweite weit an Bedeutung, auf sie beziehen sich alle dogmatischen Aussagen, aber Fl. vergißt doch nicht, daß das eigentlich Wirksame der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist, ganz gleich in welcher Vermittlung er dargeboten wird, auch in dieser Frage ist Fl. Erkenntnis von prinzipieller Klarheit: „Es ist auch war / dz solch Gottes wort sein wort bleybet / es sey gleich in steinerne Tafel / Papyr / Pergamēt / od' menschliche gedächtnuß verzeychnet / verfasset od' geschreybē / oder durch menschliche stim̄ ausgesprochē“ (II Cij_r). Das Wort Christi und das der Prediger hat gleiche Kraft: „So ist nun abermals hierauß schließlich und unleugbar / das / wie Christus sagt / wer seine Prediger höret / der höret ihn selbst. Denn Christus ist mit dem Vatter und heyligen Geyst / eben der / so durch warer Prediger mundt prediget“ (II G_r). Freilich die Reinheit und Unverfälschtheit der von den Predigern vorgetragenen Lehre, die für Fl. mit der recht verstandenen Schrift identisch ist, ist unumgängliche Bedingung für die Wirksamkeit des Wortes. Es ist viel daran gelegen, ob der Ackersmann den Boden des Herzens „recht oder unrecht ackert / also auch mit der schrifft / Einer verstehet / handelt oder erkläret sie recht / der ander verfälschet sie wissentlich / und mutwilligklich“ (II Eij_v). Als einer der entschiedensten Wächter über die reine Lehre, — er wandelt darin ganz in den Bahnen Melanchthons — konnte Fl. nicht auf die Forderung der Korrektheit der Lehre als Vorbedingung ihrer Wirksamkeit verzichten, aber er war zu klug, um nicht zu merken, daß durch Einführung dieses Momentes die Objektivität der Gnadenmittel in Frage gestellt wurde. Fl. suchte darum nach Kautelen, um dies zu verhüten, aber man merkt, daß er selbst kein volles Vertrauen zu ihnen hatte. Flacius hat keine sichere

---

etwas Sinnliches vermittelt wird, individuell, daß dies nur durchs gelesene Schriftwort und nicht auch durchs Kirchenwort z. B. das Luthers geschehen kann.

Lösung für dies Problem gefunden, aber das gereicht ihm nicht zur Unehre, denn noch heute steht in Theorie und Praxis die Frage zur Diskussion: In welchem Umfange ist reine Lehre zur Erzeugung religiös-christlicher Vorgänge in den Herzen der Menschen notwendig? Fl. sagt: „Ich sage das der glaub sey auß dem gehör der waren unnd reynen lehr gottes / Oder das Gott durch solch gehör die leut bekert und gläubig macht / Weyß aber der gemeyne man nicht / wer ein rechter Prediger ist / oder wer die rechte und ware lehr Gottes redet / so möge er Gott darumb embsiglich bitten / auch die heylige schrifft selbs lesen u. hören / un Gott umb einen rechten verstand bitten / da ist kein ander rath!“ (IV Z_r). Der einzelne Mensch wird hier doch wieder — freilich auf Grund eines besonderen ihm inspirierten Schriftverständnisses — zum Richter über das, was nun der eigentliche Inhalt der göttlichen Offenbarung ist, gemacht, ein Beweis, daß alles Objektive nur in dem Maß Wert und Bedeutung für den Menschen hat, als er sich dessen auch subjektiv zu vergewissern vermag.

Eine Abhängigkeit der Gnadenwirkung von der ethischen Beschaffenheit des Wortverkündigers, wie es die Schwärmer fordern, lehnt Fl. ab aus dem religiösen Motive, die Allmacht des göttlichen Wirkens und die Sicherheit des menschlichen Vertrauens auf die Gnadenmittel nicht von der zufälligen Beschaffenheit des Verkündigers abhängig zu machen. Dieser seiner Erkenntnis gibt er in starken Worten Ausdruck: „So ist auch eben so krefftig die Absolution und Predigt Gottes worts / es predige Paulus / Christus / Judas . . . . / wann sie es nur in einem rechtenn / warem / und gegründetem verstandt lehren / predigen / außlegen / dann wann sie es in einen unrechten verstandt handeln / so ists nit mehr Gottis / sondern ir wort“ (II Hij $_v$). Auch heuchlerische Christen können nach Fl., wie viele Beispiele zeigen, Christum wirkungskräftig predigen (II Hij ff.). Ganz der Wirklichkeit entsprechen diese Sätze nicht, wie schon an früherer Stelle bemerkt wurde (S. 28 u. 57), denn sowie die Zuhörer wissen, daß sie Heuchler vor sich haben, setzen sie dem Worte einen Widerstand entgegen und lassen es nicht auf sich wirken, dagegen besteht in Wirklichkeit die wunderbare, bisher noch nicht erklärte Thatsache, daß die psychologisch so kräftigen „persönlichen“ Wirkungen auch von denen ausgehen können, die in Wirklichkeit gar keine ethischen Persönlichkeiten oder Charaktere sind.

Die Frage nach dem Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors im Gnadenmittel erörtert Flacius erst da, wo er von der

Schrift als Trägerin der Gnade spricht.[1]) Zunächst gibt er eine genaue Bestimmung des Begriffes der „Schrift", ein bedeutsamer Fortschritt in der scharfen Fassung des Problems. „Aber wenn man spricht / die H. schrifft / so meinet man nit die buchstaben A. B. C. D. oder die Sylleben / Ba / Be / Bi / Bo / Bu / oder die wort / oder die reyge der liniē / oder das Papir / oder Tinte / oder die Bücher darein sie verfasset ist / Sondern die meinung unterricht oder ler / die aufs Papier mit buchstaben / syllaben / un worten in der Bibel verfasset oder verzeichnet ist" (III A_{5v}). Diese Unterscheidung von Flacius ist Gemeingut der orthodoxen Theologie geworden, die späteren Dogmatiker unterscheiden immer wieder zwischen Form und Inhalt der Schrift, sonderlich die eigentlichen Begründer der orthodoxen Lehre im Kampf mit Rahtmann, und gewiß ist es von großer Wichtigkeit, das Göttliche der Schrift nur in ihrem Inhalt und nicht in ihrer allerdings davon untrennbaren äußeren Form zu suchen. Nur bei dieser Position konnten die gegnerischen Vorwürfe der Vergötterung eines irdischen, äußerlichen Gegenstandes als unzutreffend abgewiesen werden. Schon Fl. wehrt sich gegen die ihm zugeschobene Meinung, die h. Schrift sei ein Teil von Gott oder etwas wesenhaft Göttliches, während sie doch nur ein Geschöpf, ein Produkt Gottes ist. „Die H. Schrifft aber sey eine von Gott geredte / oder geoffenbarte lere / von der gantzen Gottheit unnd dem göttlichen willen" (III A_{3r} cf. IV Cv_r). Durch die Inspiration ist der göttliche Inhalt der Schrift entstanden, muß ihr daher nicht seitdem dauernd die göttliche Kraft einwohnen? Hier setzt ein weder von der älteren noch der neueren Theologie genügend beachtetes, noch viel weniger gelöstes Problem ein.[2]) Wie ist es zu denken, daß zu

1) Fl. reflektiert auch für die Gnadenmittelwirkung der Schrift auf den Unterschied von Gesetz und Evangelium, aber er betont mehr das einheitliche Resultat, das Gott durch beide erzielen will: Eben damit leret und erleuchtt in (sc. den Menschen) Gott / das er im seine lehr fürhelt / Ihm erst durch das Gesetz anzeiget / was im mangelt / Darnach durch das Evangelion Christi die wolthat und gnad anbeut . . . (IV $v_{v\,r}$). Er folgt hier mehr Melanchthons wie Luthers Spuren.

2) Modern und allgemeiner ausgedrückt lautet das Problem etwa so: „Wie verhalten sich die Wirkungen des erhöhten Christus zu dem von dem geschichtlichen Christus schon Gewirkten, das uns nur durch die Schrift kund wird?" Keine Lösung natürlich, sondern nur ein Zerhauen des Knotens bedeutet es, wenn man das Wirken des Erhöhten überhaupt streicht und alle religiösen Wirkungen von der Fernwirkung des geschichtlichen Christus ableitet.

der durch göttliche Wirkung entstandenen Schrift — auf die nähere Formulierung der Inspirationslehre kommt es hierbei nicht an — bei ihrem jedesmaligen Wirksamwerden noch einmal heiliger Geist hinzukommt? Die spätere Orthodoxie hatte eine Antwort, sie sagte, der Geist tritt eben nicht mehr hinzu, da er seit der Inspiration in der Schrift enthalten ist.[1]) Fl. läßt hier noch die Widersprüche unversöhnt stehen. Durch die Inspiration wird kein dauerndes Verhältnis Gottes zur Schrift hergestellt, im Gegenteil, Gott steht ihr mit seinem Geist völlig frei gegenüber, sowie es Aug. V. in dem quando et ubi visum est Deo beschrieben ist. „Die H. schrifft oder die von Gott geredte lere ist nur ein mittel / oder werkzeug. Dasselbige ist also / und alsdēn krefftig / wenn un wie der liebe Gott will" (III D 5_{8r}). So frei dachte man um diese Zeit über das Verhältnis von Wort und Geist in lutherischen Kreisen noch allgemein, denn in gleichem Sinne äußert sich ein Kombattant von Flacius gegen Schwenkfeldt, Nic. Gallus: „Wissen und sagen auch noch weytter / das der heylige Geyst / solchs im hertzen thut unnd würket / wan wir gleich eusserlich das wort hören / un Sacrament emphahn / nit wa / wann und wie viel wir wöllen / sondern wie er will" (In einem Anhange zu II Hiij 2_{v}).

Schrift und Geist sind beide notwendig, wenn Gnadenwirkungen im Menschen zu stande kommen sollen, sie stehen im Zusammenhang mit einander. Fl. bezeichnet ihn als einen instrumentalen: „solche krafft unnd würkung habe nit auß oder von sich selbst wegū / sonder das der / der sie geredt / also dardurch will krefftig sein" (III D 4_{v}), aber damit meint Fl. nicht notwendig ein gleichzeitiges Wirken beider Kräfte zu einem Resultat, sondern sein religiöses und theologisches Interesse haftet nur daran, daß keine Geistwirkung ohne vorhergehendes Wort erfolgt und daß die natürlich-psychologische Wirkung der Schrift ihre Heilsbedeutung durch die darauf folgende Geisteswirkung erhält; allerdings ist diese Unterscheidung im Grunde mehr logisch als zeitlich gemeint, aber sie zeigt wie frei Flacius noch, bemessen an den Anschauungen der späteren Orthodoxie, steht. „Wen nu die edle saat / oder pflantzen Gottes worts in die menschen ist geseet / gepflantzet / und begossen / durch die trewen Diener / So kommet als denn darnach auch flucks der segen / oder gedeyen Gottes dazu. Paulus spricht nit / das Gott erst das gedeien

1) Für das Kirchenwort als Gnadenmittel ist diese Lösung unmöglich. Das erst im Moment entstehende Wort kann erst im Moment durch den Geist zum Gnadenmittel erhoben werden.

gibt / ehe was geseet wirt / sonder darnach wie solchs die erfahrung / allenthalben beyde inn den geschichten der Apostel / und in andern kirchlichen Historien genugsam zeuget" (III D 5_{4v}). Deutlich sind bei Fl. noch die Gedanken Luthers wirksam, nach denen nur der Geist die Herzen bekehren könne und er die Instrumente wirksam machen müsse: „Das also die zwey die ordenliche mittel sein / das eusserliche Wort und Sacrament . . . dardurch Gott erst auß Ungleubigen und Gottlosen / Gleubige un Gottseelige leuthe macht / Also das doch der heylige Geyst da sein muß / der unsere steinerne hertzen erweychet / auff das solche Gotteswerkzeuge in uns krefftig sein mögen / dann ohn in ist alles predigen und lehren umbsonst" (Dij $_{v}$). Bei Fl. vollzieht sich das göttliche Gnadenwirken durch Wort und Geist, unter entschiedenem Vorwiegen der Bedeutung des Geistes. Nur selten bringt er es zu einer so engen Verbindung beider, wie sie Luther durch seine Fassung des „per" erreicht hat. Sein eigentlicher prinzipieller Unterschied von Schwenkfeldt besteht darin, daß bei ihm die äußere Schriftwirkung vorangeht und dann vom Geist lebendig gemacht wird, während Schwenkfeldt erst eine Geisteswirkung annimmt, zu der dann bestätigend das äußere Schriftzeugnis hinzukommt: „Aber an dem ist freylich am meysten gelegen / ob der liebe Gott will zu unsern ackern / Predigen / Schreiben / hören und lesen / gedeyen geben / denselbigen muß man fleissig und embsig darumb bitten / gleichwohl bleybet es war und unleugbar / dz. Gott durch dz pflüge / Sägen / Pflantzen / begiessen / e. c. seinen segen und gedeyen gibt" (II Eij $_{r}$).

Flacius gewinnt seine Gedanken aus der Bibel, zwei biblische Beispiele vornehmlich, die in der Geschichte unserer Frage immer eine große Rolle gespielt haben, das des Kornelius und des Kämmerers aus dem Mohrenland, veranlassen ihn zu der Annahme einer vorbereitenden, unvermittelten Wirksamkeit des Geistes, einer Art gratia praeparans;[1]) einschränkend aber wird sogleich bemerkt, der rechte

1) Bei der Auslegung der Schrift verbindet Fl. ein Wirken des Geistes ins Herz hinein mit seiner Thätigkeit durch die Schrift: „Item / Lucas spricht / der Herr habe geöffnet das verstündnuß den Aposteln / das sie die heylige Schrifft verstanden haben / welchs er freylich innerlich durch den heyligen Geyst gethan hat / das also des heyligen Geistes wares ampt ist / die leuth lehren / durch erklärung der Schrifft / und nicht etwann durch eygne Speculationes / un tröume" (II Diij $_{2v}$). Der h. Geist weist — wohl direkt — in die Schrift, aber das Offenbarungsgebiet erweitert er nicht. „Unnd wie solt uns

Glaube werde erst nach der Kenntnis der Schrift gewirkt: „Welcher (sc. Kämmerer und Kornelius) aller beyder hertzen durch Gottes sonderliche würkung eröffnet und erweychet waren / aber sie waren darumb noch nit rechtgleubig / ehe sie durch die außwendige predigt / vollkomlich bericht worden“ (II Giij $_{2v}$). „Diese exempel der bekehrung habe ich jetzt wöllñ anziehñ damit zu erklären / das die zubereitung / eröffnung od' erweichung des hertzens / durch den heyligen geyst / noch nirgend nicht der rechte glaube sey / sondern der gute same göttlicher lehr od' worts muß in die gutñ acker durch die pflantzung und begiessung / nemlich durch die Prediger / eingepflanzet und eingefüget werden.“ 70 Jahre später wurden diese Anschauungen von der lutherischen Orthodoxie als Irrlehre beurteilt, und auch Fl. fühlt, daß die unvermittelte Wirksamkeit des Geistes zu seinen sonstigen Ausführungen z. B. den erkenntnistheoretischen, nicht recht stimmt, darum kann er an anderen Stellen aus den beiden biblischen Beispielen gerade das Gegenteil entnehmen, indem er wie Luther reicher an Gedanken als an System war: „Aus demselbigen Exempel aber kan man genugsam sehen / das die erweychung des hertzens nicht geschichet / ehe man irgendt was außwendig von Gott gehöret / oder gesehen hat“ (IV Sv $_{2v}$). An einer Stelle hat Fl. aber dennoch eine systematische Zusammenfassung seiner verschiedenen Gedanken über die Vermittlung der göttlichen Gnade versucht: „Ich weyß zwar nach meinem geringen verstandt den handel nicht anders zu verstehen / dann gleich wie man einem ein süßen geschmack machet / wañ man im honig ins maul streichet. Also wann man im wort od' verheyssung Gottes / oder auch sonst eines glaubwürdigen menschen fürhelt / würt dardurch auch in seinem hertzen erweckt ein glaube / vertrauwen / oder zuversicht auff solche verheyssung / außgenomen dz wir in sachen / Gottes verheyssung / vоñ unserer seligkeit betreffend / nach de fall on hilff des h. Geysts / d' unsere hertze darzu eröffnen muß / solch wort Gottes nit so leicht verstehe noch glaube können / als and'e ding / so unserer vernunfft gemäß seind“ (II Aiij $_{r}$). Hier wird die vorbereitende Wirkung des Geistes mit der Schrift so eng verknüpft, daß es eigentlich unklar bleibt, ob erst Geist-, dann Schriftwirkung erfolgen soll oder umgekehrt, jedenfalls will Fl. bei seiner Lehre von der totalen Verderbtheit des Menschen diesem keine auf

---

der heylige Geyst / nicht eben in die Schrifft / als sein eygen buch unnd lehre weysen‘ (II Diij $_{2v}$).

die Schriftwirkung vorbereitenden Akte irgendwelcher Art zugestehen, allein der h. Geist kann die Sündenmacht brechen.

Durch seine Sonderung der Wirkungen des Wortes und des Geistes war Fl. in der Lage, eine Beobachtung, die Schwenkfeldt gegen den Gnadenmittelcharakter der Schrift verwandte, nämlich ihre häufige Wirkungslosigkeit, auch seinerseits befriedigend zu erklären: „Non enim posita causa instrumentali statim sequi effectum. Es muß noch mehr dazu kommen / und dabey sein/. . . . Item / ich habe gesagt das pflantzen unnd begiessen Göttliches worts / oder der H. schrifft muß auch dabey sein / Aber damit sey gleichwol noch nichts außgerichtet. Denn es muß auch der gedeyen geber / oder der rechte segenßman darzu kom̄en / welcher ist der himelische Vatter“ (III D 5_{2v}, cf. D 5_{3c}).[1] „Nam causa instrumentalis non est totalis. Posita causa instrumentali, non statim ponitur effectus. Es folget nicht / es ist ein axt im Walde / darumb werden die beume umbgehawen / und darnieder gefellet werden / Sollen die leute durch die predige Gottes worts bekeret werden so gehöret auch Gottes segen darzu“ (I Aii 2_v). Von einer der Schrift dauernd immanenten Kraft, die mit regelmäßig vorauszusehender Sicherheit wirkt, weiß Fl. also noch nichts, die Schrift ist das Organ des Geistes, aber um in Wirksamkeit zu treten, bedarf es eines jedesmaligen besonderen Aktes des Geistes, der sie zum Mittel seiner Thätigkeit erhebt. So wie Flacius dachte nicht die spätere Orthodoxie, sondern Rahtmann, der auch das flacianische Bild von der Axt gebrauchte.

Abschließend mögen einige Züge die Polemik Fl.s gegen Schwenkfeldt charakterisieren. Bei diesem Virtuosen der Polemik fehlt kaum eins der wirksamen Kampfesmittel. Den Widersprüchen in der gegnerischen Position wird geschickt nachgespürt (cf. III B 5_r), Konsequenzen werden gezogen, um das Gefährliche der Vordersätze Schwenkenfeldts nachzuweisen: „Wann aber solch argument / (sc. das durch das jetzige Predigtampt so wenig bekehrt werden und es darum unkräftig ist) / gelten solt / so weren auch Christus, Noah / Jeremias und Elias keine Gottseelige lehrer oder Prediger gewesen. Dañ wie sichs auß der Historien laßt ansehen / so haben sie wenig leute war-

1) Warum und aus welchen Gründen dies nicht immer geschieht, sagt Fl. meines Wissens nirgends deutlich. Einmal scheint er daran zu denken, daß die Frucht durch den „guten oder bösen acker“ bedingt ist (II Eij v). Woher stammt aber dieser Unterschied, wenn man nicht eine manichäische Erklärung annehmen will, die bei Fl. allerdings nicht zu fern liegt? Im übrigen wird ihn das Interesse von Aug. V, die absolute Freiheit Gottes zu sichern, leiten.

hafftikglich bekeret" (I A ij$_{2v}$), oder Fl. behauptet, bei Schwenkfeldts Anschauungen seien Schrift und Predigt völlig überflüssig, die Heiden und Türken ständen den Christen völlig gleich" (Schluß von Schrift I). Die prächtige Ironie Luthers in den Schmalkaldischen Artikeln, in denen er Theorie und Praxis der Schwärmer mit einander verglich, ließ sich ein Flacius nicht entgehen: „Stenkfeldt fichtet wider sich selbs, das er so vil Bücher schreibet / so er doch alle außwendig lehr und schreiben inn der Gottseligkeyt verachtet unnd vernichtiget" (IV Überschrift von C. I). Einen großen Teil der Polemik nehmen Erörterungen über biblisch-theologische oder exegetische Fragen ein. So ist es nach Fl. falsch, daß Christus uns nur nach seinem „Wesen", d. h. seiner Gottheit selig mache (IV Hij$_v$) oder daß nur Christus und nicht auch die Schrift Gottes Wort heiße (II Bv ff.). Im Mittelpunkt der ganzen Diskussion steht Röm. X 14. „Schwenkfeldt zeucht disen Spruch mit gewalt unnd bey den haaren auff die inwendig offenbarung / und / wie er darvon schnattert / anhauchung des H. Geistes" (I Aij$_v$). Fl. exegesiert den Spruch ganz genau, handelt eingehend über die beste Übersetzung von ἀκοή und kommt zu dem Resultate: „Das hierausser mehr den klar ist / das Paulus kurtzumb wil haben / Das der glaube kom̄e auß einem außwendigen hören einer mündtlichen oder gepredigten ler / oder wort Gottes / und anders nit. Denn der Druck ist dazumal noch nit in brauch gewesen / das man durch die Bücher die ler so weit hette können außbreiten / als jetzt" (III C 5$_{2v}$, cf. I Aij 2$_r$). Daß der Herausgeber der Magdeburger Centurien auch bei der Behandlung unseres Problems ein reiches kirchen- und dogmengeschichtliches Material aufrollt, bedarf keiner Versicherung, besonders bemüht er sich, Schwenkfeldt jedes Recht der Berufung auf Luther, diesen „dritten Elias" streitig zu machen.

Flacius' Bedeutung für die Geschichte des Verhältnisses von Wort und Geist ist eine sehr große, sie besteht hauptsächlich in folgenden Punkten. 1. Er hat zum erstenmal eine kirchliche Lehre im bewußten Gegensatz gegen die Schwärmer eingehend in besonderen Monographien vorgetragen. 2. Er hat festgestellt, daß die Gesetze der Erkenntnistheorie auf natürlichem und geistlichem Gebiet die gleichen sind, d. h. daß uns nur durch sinnliche Vermittlung Anregungen und Eindrücke zu teil werden. 3. Aller Nachdruck liegt auf dem Inhalt des Gnadenmittels, nicht auf seiner äußeren Form, ob es in der Schrift oder Predigt dargeboten wird. Nur wenn der Inhalt mit der reinen Lehre identisch ist, vermag es zu wirken, dagegen trägt die ethische Be-

schaffenheit des Predigers für die Wirksamkeit des Wortes nichts aus. 4. Trotz einer strengen Inspirationslehre nimmt Flacius keine dauernde Immanenz des Geistes im Worte an. Gottes Geist steht der Schrift frei gegenüber. V. Die Wortwirkung soll vorangehen, durch den Geist wird sie religiös wirksam, doch fehlt auch die Annahme einer vorangehenden gratia praeparans nicht ganz.

In der Lösung der Probleme steht Flacius Luther noch viel näher wie der späteren Orthodoxie, aber daß seine Theorie noch nicht das letzte Wort gesprochen haben konnte, zeigen die in ihr noch gebliebenen Reste einer spiritualistischen Anschauung und vor allen Dingen die Differenz der Wertung der Schrift bei der Inspiration, wo sie als ein göttliches Produkt erscheint, und dann bei der Gnadenmittellehre, wo ihr nur natürlich-psychologische Funktionen zugeeignet werden.

Neben Flacius steht, wenn auch nicht entfernt an seine Bedeutung heranragend, in erster Reihe als Bekämpfer Schwenkfeldts Wigand. Dieser hat in seinem Buche „De Schvvenckfeldismo. Dogmata Et Argumenta, cum succinctis solutionibus, Collecta per D. J. Wigandum Lipsiae 1586" eine gründliche, aus den Quellen geschöpfte Darstellung der Schwenkfeldtschen Lehren und eine besonders in den exegetischen Partien glückliche Widerlegung derselben geschaffen.[1]) Seine eigene Lehre besteht in der Zusammenfassung der parataktischen und instrumentalen Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Geist; wie Flacius steht er noch entschieden unter den Einwirkungen Luthers (cf. die Zusammenstellung von Luthers Sätzen gegen Schwenkfeldt S. 372). „Verum est, Deus docet homines alias immediate, ut exempla quaedam sunt commemorata, Alias vero mediate per doctores verbi, ad hoc Ministerium vocatos. Eaque est communissima ratio, qua Deus in hoc mundo homines erudit, per suum scilicet praedicatum et lectum verbum. Sciamus autem Deum huic verbo quod in suo nomine praedicatur, adesse, et per hoc operari ac largiri fidem ... Nam hoc verbum quod praedicatur, non est hominis, sed ipsius Dei verbum, necque homo praedicans, sed Deus ipse huic suo praedicato verbo vim, efficaciam, fructum largitur" (S. 100 ff., cf. 112).

1) Im Anhang dieser Schrift ist auch der Beschluß gegen Schwenkfeldt und S. Franck: „De Verbo Externo et Ministerio Evangelico contra C. Schwenkfeldium, scriptum in conventu Schmalkaldensi" mitgeteilt.

In diesem alle Hauptgedanken Wigands enthaltenden Satze ist die Konstatierung des Vorkommens unvermittelter Offenbarungen, die Bezeichnung der Vermittlung durchs Wort nur als communissima bemerkenswert und bezeichnend dafür, wie „frei" man um diese Zeit noch in der lutherischen Kirche urteilte. Gemeinsam mit Flacius ist Wigand die Betonung, daß nur das in Gottes Auftrage, suo nomine, d. h. im Zusammenhang mit der geschichtlichen Offenbarung stehende Kirchenwort wirkungskräftig ist, ebenfalls fällt bei ihm wie bei Flacius noch aller Nachdruck auf die Thätigkeit des Geistes und nicht des Wortes als göttlicher Kausalität: „verborum sonus per se .... ista non efficiunt .... sed Christus per hoc suum verbum, iuxta suam ordinationem operatur et est efficax" (89), obwohl ihm erkenntnistheoretisch feststeht, daß die „Verba hominum percellunt ac feriunt corda hominum" (S. 82).[1]) Wigand zeigt, wie Flacius' Gedanken theologisches Gemeingut wurden, eine selbständige Bedeutung neben ihm kann er nicht beanspruchen.

§ 6.

Selnecker, Chyträus, Chemnitz.

Neben Wigand wird die gangbare lutherische Lehre zwischen Flacius und der Konkordienformel über Wort und Geist vornehmlich durch drei Männer[2]) repräsentiert, Selnecker, Chyträus, Chemnitz, von denen aber jeder einen oder den anderen originalen Zug besitzt. Selnecker macht in seiner „Institutionis Christianae Religionis Pars Prima 1573", die durchs Wort als seinem Instrument ergehende Wirksamkeit des Geistes in starker Weise vom Verhalten des Menschen abhängig, aber nicht wie Melanchthon von seinem zustimmenden Willensentschluß, sondern von seiner ethischen Lebenshaltung. Er führt damit einen spezifisch schwärmerischen Gedanken in die kirchliche Theologie ein, der dann von Männern wie Arndt

1) Für Wigands Anschauungen kommen weiter noch in Betracht die Bemerkungen im „Methodus oder Hauptartickel Christlicher Lehre / wie sie zu Magdeburg / und Jhena fürgehalten und geleret durch J. Wigand". (Ohne Jahreszahl) S. 2_r u. 38_v.

2) P. Leyser hat zu unserer Frage zu wenig Selbständiges bemerkt, als daß er eine Berücksichtigung erforderte, ebenso Musculus, der in seinen Loci communes Theologici von 1563 sich ganz auf Citate ohne eigene Ausführungen beschränkt.

und Rahtmann dahin zugespitzt wurde, daß die Gabe des Geistes nur zu denen kommen könne, die ein göttliches Leben führen, während doch thatsächlich das göttliche Leben erst Produkt des Geistes ist.[1]) „Diligenter igitur legamus, audiamus et meditemur Verbum dei, veneremur ministerium, et magnifaciamus usum Sacramentorum: per haec enim adiuncta invocatione et pietate vitae datur Spiritus sanctus et non aliter" (252). „... Deum per ministerium Evangelii velle donare Spiritum sanctum omnibus obedientibus verbo Dei etiamsi id insensibili et invisibili modo fiat, videlicet, per verbum et usum Sacramentorum. Invisibiliter enim Spiritus sanctus per ministerium Evangelii, sive per Verbum et Sacramenta" (247 cf. 249). Selnecker verfolgt das Interesse, die geistige, unsichtbare, von allem Materiellen unterschiedene Art des Geistes zu betonen, sie ist das eigentlich Wirksame und Wertvolle, schon das sinnliche Medium des Wortes, dessen Notwendigkeit S. mit aller Energie festhält, ist eine Hülle, eine Verleiblichung, die praedicatio Evangelii ist nur das corpus, die anima ist der Geist: „Spiritus enim Verbi anima est" (252). Die Schrift selbst ist voller Dunkelheiten, keine menschliche Weisheit, kein noch so glühender Eifer kann sie lichten, das vermag nur der Geist zu thun, er enthüllt den verus sensus imaginum, „.... ipse Dominus superne corda nostra intrans, illustrat mentem, et Doctor fit eorum, quae ignoramus. Ad hunc sensum requiritur non enthusiasmus, nec raptus imaginarius, sed ut D. Lutherus dicere solitus fuit, oratio, meditatio, et tentatio, quae dat intellectum ...." (15). Nicht deutlich wird, ob diese Erleuchtung durch die Schrift selbst oder nur mit Beziehung auf sie erfolgt; der eigentliche Gegensatz gegen den Enthusiasmus liegt für Selnecker nicht in der Form der Vermittlung der übernatürlichen Offenbarung, sondern in der Art der Vorbereitung auf den Empfang des göttlichen Geistes.

In der Betonung der pietas vitae für den Empfang der göttlichen Gnade wie der durchaus geistigen Art der göttlichen Wirksamkeit liegen die charakteristischen Merkmale der Gnadenmittellehre Selneckers.

An Chyträus läßt sich studieren, wie man alte Formeln beibehält, aber sie durch leise, kaum bewußte Umbiegungen mit anderem Verständnis erfüllt. Melanchthon hatte drei causae der Bekehrung

1) Richtig an dem Gedanken ist, daß auf die Dauer h. Geist und ungöttliches Leben nicht zusammen bestehen können.

angenommen, darunter die Zustimmung des natürlichen Willens. Chyträus behält dies Schema bei, aber er setzt als dritte causa den Willen des bekehrten Menschen, das arbitrium liberatum an die Stelle des liberum arbitrium, die Bewegung des natürlichen Willens geht auf den Geist zurück, erst nachher kann er zustimmen: „Tres sunt (sc. causae fidei): 1) Spiritus sanctus accendens in mente cogitationem evangelii de gratuita remissione peccatorum et movens voluntatem, ut assentiatur. 2) verbum Dei s. evangelium. 3) mens et voluntas humana, conversa per Spiritum sanctum.[1]) Chyträus reproduziert gern Gedanken der älteren Theologie auch dann, wenn sie für seine Zeit jeden praktischen Wert verloren haben; durch dieses Mitnehmen des „Urväter Hausrat" näherte man sich wieder der scholastischen Form der Theologie. Ch. erinnert z. B. wieder daran, daß Gott ohne Mittel wirken könne, obwohl er es nicht thut: „Etsi autem Deus sine his ritibus ut sine verbo etiam posset homines salvare: tamen has ceremonias cum verbo suo coniunctas, sua sapientia miranda instituit, tanquam Media, per quae vult in hominibus ad aeternam salutem efficax esse" (De Baptismo et Eucharistia, Wittenbergae 1581 S. 3).[2]) Seine Wertung der Schrift in erster Linie als Vermittlerin der rechten Lehre und erst in zweiter Linie als Spenderin der Gnade geht auf Melanchthon zurück. „Et per hanc lectionem et cogitationem doctrinae in scriptis divinis traditae efficax est Deus et veram agnitionem sui, novam et aeternam lucem, iusticiam, et vitam in mentibus accendit" (Oratio De studio Theologiae, Vitebergae 1560 Bji$_T$). In seinen Fragestellungen und Antworten von Melanchthon abhängig, hat Chyträus doch auch manche Erkenntnis Luthers aufbehalten. Die ritus sacramentorum sind an sich nichts wert, sondern sie vermitteln nur deshalb Gnade, weil sie „verbo involuti sunt" (De Bapt. S. 3). Der eigentliche Inhalt der Schrift ist Christus, nur weil er in ihrem Mittelpunkt steht, hat sie solchen Wert für uns. Der h. Geist lehrt uns Gott erkennen „studiose et attente Filium Dei λόγον in suo verbo nobis concionantem" (De vera Dei Agnitione 1584 Einleitung). Chyträus ist kein selbständiger Denker mehr, aber indem er die Gedanken Luthers und Melanchthons — zugleich mit Abstoßung der synergistischen Denkweise des letzteren

1) Ich entnehme diese Stelle Nösgen „Geschichte der Lehre vom h. Geist" S. 174 Anm. 3.

2) cf. De vera Dei Agnitione 1584 E 3.

— weiter trägt, ist er ein notwendiges Mittelglied zwischen der früheren und späteren Lehre von Wort und Geist in der lutherischen Kirche.

Wie bei Chyträus sind uns auch bei M. Chemnitz noch viele ursprüngliche Gedanken Luthers erhalten, mit aus diesem Grunde ist es ihm wohl nicht gelungen nach allen Seiten die Lehre vom Wort als Gnadenmittel widerspruchslos darzustellen.[1]) An den Enthusiasten[2]) tadelt er hauptsächlich nur, ähnlich wie Selnecker, den falschen Weg, auf dem sie den göttlichen Geist zu gewinnen hoffen (Loci III 242a Th. XI; Exam. I 15b), er begründet diesen Tadel dadurch, daß er zeigt, wie die Schwärmer, sonderlich Münzer in durchaus unevangelischer Weise durch die mortificatio die Wirksamkeit Gottes vorbereiten und beeinflussen wollen (z. B. Loci I 203a). Chemnitz selbst hält ihnen gegenüber streng an der Vermittlung der Gnade durchs Wort fest; in dem Locus de libero arbitrio — dem eigentlichen Fundort für unsere Lehre in der älteren lutherischen Dogmatik — heißt es: „Tertio igitur et hoc declarandum est, non esse exspectandos Enthusiasticos raptus extra et praeter ministerium verbi et Sacramentorum. Verbum enim Dei praedicatum, lectum, auditum, cogitatum, est medium seu organon, per quod Spiritus s. efficax est,[3]) et operatur in mente, voluntate et corde hominum. Et sicut Deus vult vocem verbi sui audiri, legi, et cogitari: ita externo

1) Für die Darstellung seiner Lehre kommen in Betracht I. Examen concilii Tridentini. Frankfurt 1585. II. Loci theologici ed. P. Leyser. Wittenberg 1615. III. Iudicium de Controversiis quibusdam quae superiori tempore circa quosdam Augustanae Confessionis Articulos motae et agitatae sunt. denuo ed. J. G. Bayer. Jenae 1676. Seine christologischen Monographien fallen für uns nicht ins Gewicht.

2) Unter den Enthusiasten der alten Zeit nennt Ch. die c. 380a Messalio quodam gestifteten Enthusiastae, qui idem *εὐχῆται* dicti sunt. Ihr Irrtum bestand darin, daß sie den Geist zu erlangen hofften: „per speculationem somniorum vel per simulationem orationis“ (Loci I 202b).

3) Auf den Gebrauch der instrumentalen Formel in dieser Zeit lohnt sich nicht mehr aufmerksam zu machen, wohl aber darauf, daß auch Ch. noch sagt „Deus adest ministerio“ (Ex. II 220b). Ihn interessiert die gleichzeitige Wirksamkeit von Wort und Geist, deren Art und Weise für ihn nebensächlicher ist. Falsch ist zu sagen: erst „operatio spiritus, postea auditus et meditatio verbi“ (Loci I 195b). Ein kleiner Unterschied zu Flacius liegt schon vor, diesem kam es überhaupt auf das Zusammenwirken beider Faktoren an, Ch. außerdem noch darauf, daß dies auch gleichzeitig geschehe.

ministerio verbi hominem uti posse, ut audiat, legat, et aliquo modo cogitet et experientia et Scripturae exempla testantur" (Examen I 117 a). Die dogmatische Anfechtbarkeit der Ausführungen Ch. in diesem Satze haftet an der Bestimmung aliquo modo cogitari. Ch. möchte wie Selnecker alles Magische in der Wirksamkeit des Gnadenmittels ausschließen, darum verlangt er die Erfüllung der natürlich-psychologischen Bedingungen, aber er geht über diese noch hinaus, wenn er verlangt, der Mensch solle das Wort „bedenken", denn hierbei läßt sich nun keine Grenze mehr ziehen, wie weit die Denkthätigkeit des Menschen vorgeschritten sein muß, bis die göttliche Wirksamkeit eintreten kann. Weil auch Ch. noch den göttlichen und menschlichen Faktor im Worte viel zu stark von einander isoliert, kann er sich eine Stellung des Menschen denken, in der dieser nur den natürlich-psychologischen Kräften des Wortes gegenübersteht und nicht zugleich den supranaturalen des Geistes; so macht er denn einen Unterschied in dem Verhalten der Menschen zum Wort „in quibus iam inchoata est renovatio per Spiritum" (Exm. I 117 a) und denen, die rein puris naturalibus dem Worte gegenüberstehen. Ch. begründet dies damit, daß die facultas ex auditu, aut lectione Evangelii spirituales motus conversionis concipere, „plane non est in facultate virium naturalium hominis" (De controv. S. 23), aber er vergißt zu diesem durchaus richtigen Gedanken den anderen hinzuzufügen, daß Gott jedesmal, so oft das Evangelium gehört wird, diese motus conversionis im Menschen erzeugen und ihm die facultas zum Glauben verleihen will; ohne diese Bestimmung bleibt immer die Gefahr bestehen, die eigentliche Erlösung des Menschen aus seinem natürlichen Zustande doch wieder einer besonderen, von der Schrift abgelösten Wirkung des Geistes zuzuschreiben. In diesem Punkte war eine Weiterbildung der Lehre über Chemnitz hinaus von nöten. Chemnitz unterscheidet im Gegensatz zu der späteren Lehre noch scharf zwischen dem, was dem göttlichen Thun und dem, was den menschlichen Mitteln zukommt: „Sed accurate et solicite cavendum est, quando de Sacramentorum virtute et efficacia disputamus, ne ea quae propria sunt gratiae Patris, efficaciae Spiritus et meriti filii Dei, Deo adimamus et ad Sacramenta transferamus, hoc enim esset crimen idololatriae" (Exm. II 19). Was vom Sakrament gilt, gilt auch vom Wort, nur war man bei der Anbetung des Sakramentes in der katholischen Kirche bei diesem argwöhnischer als beim Wort, eine Immanenz der göttlichen Kraft in ihm zu behaupten. Der Zweck der Gnadenmittel ist nach Ch. die

Erzeugung des Glaubens, dieser ist beides, Erzeugnis des Geistes, wie das Organ seiner Aufnahme: „. . . efficacia Spiritus s. per verbum inchoetur et agnoscatur, hoc modo, cum fidem in cordibus audientium inchoat et exsuscitat" (De controv. 30 cf. 43). Durchs Wort schafft sich der Geist den Glauben als Organ seiner Aufnahme, sodaß also zwischen den beiden Aussagen über das Verhältnis des Glaubens zum Worte kein Widerspruch besteht: „Fides est ex auditu et praedicatio Evangelii est ministerium Spiritus. Tunc igitur fide accipimus Spiritum s., quando audimus et meditamur vocem Evangelii" (Loci I 195 b).

Das eigentliche Gnadenmittel ist das vom ministerium der Kirche gepredigte Wort (Loci II 54 a), die Kirche ist Voraussetzung der Gnadenmittel (Loci III 128 a), wie sie anderseits wieder Produkt der göttlichen Thätigkeit durchs Wort ist (Loci III 234 a; I 89 b). Materiell wird durch die Thätigkeit der Kirche keine neue Wahrheit erzeugt, diese liegt ein für alle Mal in der Schrift beschlossen, die, wie Ch. ausführlich und durchschlagend gegenüber dem Katholizismus nachweist, an die Stelle der mündlichen Überlieferung der göttlichen Wahrheit treten mußte.[1]) In der Schrift kommen dem A. T. die tötenden, dem N. T. die belebenden Wirkungen zu (Loci III 115 a), an den renati erweist sich das A. T. wirkungskräftig gemäß den beiden für diese giltigen usus legis (cf. Examen I 15 b).

Zum Verständnis der Schrift ist das donum interpretationis nötig, sein Vorkommen wird auf die ecclesia und in ihr wiederum auf den Kreis der renati beschränkt, sodaß wenigstens in dieser beschränkten Form der schwärmerische Gedanke, Gott mache alle seine Gaben von dem sittlichen Verhalten der Menschen abhängig, in der kirchlichen Theologie aufbehalten ist. Von einer Vermittlung dieses donum durch die Schrift wird nicht geredet, vielmehr scheint Chemnitz eine besondere, auf die Schrift sich nur beziehende Geisteswirkung anzunehmen, so bezeichnet er wenigstens das donum interpretationis als „lumen Spiritus sancti, accensum in cordibus piorum" (Examen I 58 a) oder er sagt: „Opus est ergo Spiritus s. illuminatione ad inveniendum et diiudicandum verum Scripturae sensum. Et Pater coelestis dabit Spiritum sanctum petentibus" (Examen I 58 b). Das Werk des h. Geistes als Bringers der Gnade und des neuen Lebens erfolgt durchs

1) cf. die ganzen Ausführungen in den ausgezeichneten Darlegungen des Loc. I De Scriptura im Examen Concilii Tridentini.

Wort, der h. Geist, als Spender der Charismen, — denn das ist die interpretatio für Chemnitz — tritt in der Form unvermittelter Erleuchtung in die Herzen der Menschen. [1]) Die Energie, mit der Luther und Melanchthon alle religiösen Wirkungen aufs Wort zurückführten, findet sich nicht im gleichen Umfange bei Chemnitz. Er hat in die Lehre vom Gnadenmittel des Wortes nicht in gleicher Weise produktiv und bedeutsam eingegriffen, wie etwa in die nach der Kanonizität der N.T. Schriften, die Abendmahlslehre und die Christologie, aber er hat in vielen mit unserem Problem zusammenhängenden Sätzen gesundreformatorische Anschauungen aufbehalten, so die verschiedenartige Wirkung des A. und N.T., die Erzeugung des Glaubens durchs Wort als Aufnahmeorgan des Geistes und die Bedeutung der Predigt als Gnadenmittel. Wenig glücklich war er dagegen in der Bestimmung der vom Menschen für das Wirken des Wortes zu verlangenden Voraussetzungen. Gilt ihm auch das gleichzeitige Erfolgen von Wort und Geistwirkung für angemessen, so wird doch noch zwischen dem göttlichen und menschlichen Faktor scharf geschieden. Der Geist tritt zum Worte hinzu, um durch dasselbe zu wirken, aber er ist ihm nicht immanent. Aus diesen letzten Sätzen erhellt die Differenz von Chemnitz gegenüber den Festsetzungen der späteren Orthodoxie.

§ 7.

Die Konkordienformel.

Der symbolische Niederschlag der Anschauungen der zuletzt gehörten Theologen von Flacius an, liegt in der Konkordienformel vor. Sie ist das letzte lutherische Bekenntnis, aber in der Lehre von Wort und Geist spricht sie noch nicht das letzte Wort, die Orthodoxie ist noch über ihre positiven Formulierungen hinausgegangen und hat manches Erbe Luthers nicht mehr oder doch nicht so rein bewahrt wie die Konkordienformel. Freilich in der Bekämpfung des Enthusiasmus hält sich die Konkordienformel nicht auf der Höhe von Luthers Kritik in den Schmalkaldischen Artikeln. Für sie ist die Verwerfung der äußeren Vermittlung, des Predigtamtes, nicht aber die inhaltliche Veränderung der Offenbarung das Gefährliche: „Reicimus etiam damnamusque Enthusiastarum errorem, qui fingunt Deum im-

1) Auch bei der persönlichen Einwohnung des Geistes, der später sogenannten unio mystica redet Ch. von keiner Vermittlung (Loci I, 104 ff.).

mediate, absque verbi Dei auditu et sine sacramentorum usu homines ad se trahere, illuminare, iustificare et salvare" (525, 13). Der Irrtum Schwenkfeldts — er gilt seit Flacius in dieser Frage als der eigentliche Häresiarch — und der Seinen wird darin gesehen: „Quod ministerium verbi, praedicatum et auditu perceptum verbum, non sit instrumentum illud, per quod Deus Spiritus S. homines doceat . . ." (560, 22; 729, 30).[1]) Diesem Gegensatz gegenüber sehen die Männer der Konkordienformel die reine lutherische Lehre am besten durch die instrumentale Formel gewahrt oder genauer noch in der Verbindung der parataktischen Nebeneinanderordnung von Wort und Geist mit dem Durcheinanderwirken beider;[2]) aus dem Nebeneinander wird regelmäßig ein Durcheinander, jenes geht sachlich und logisch, aber nicht zeitlich voran, damit dieses folgen kann „Etsi autem utrumque tum concionatoris plantare et rigare tum auditoris currere et velle, frustra omnino essent, neque conversio sequeretur, nisi Spiritus Sancti virtus et operatio accederet, qui per verbum praedicatum et auditum corda illuminat et convertit, ut homines verbo credere et assentiri possint: tamen neque concionator neque auditor de hac Spiritus Sancti gratia et operatione dubitare debent" (601, 55). „Verbum enim illud, quo vocamur, ministerium Spiritus est, quod Spiritum S. affert, seu per quod Spiritus S. hominibus confertur" (710, 29). Die natürliche Kraft des Wortes allein ist kein zureichendes Gnadenmittel, der Geist muß hinzukommen. Nach rückwärts und nach vorwärts wird hier die Distanz in der Anschauung der Konkordienformel, die sich mit der von Chemnitz deckt, deutlich, von einem zeitlichen Unterschied der Wort- und Geistwirkung ist nicht mehr die Rede, bei jeder Wortwirkung ist der h. Geist anwesend,[3]) aber er ist nicht dem Worte immanent.[4])

---

1) Gegenüber Schwenkfeldt ist diese Formulierung des Gegensatzes durchaus zutreffend, da er viel weniger den Inhalt der göttlichen Offenbarung als die Form ihrer Vermittlung angriff. Bei Männern dagegen wie S. Franck und den Wiedertäufern betrifft der Gegensatz Form und Inhalt des göttlichen Wirkens.

2) Die Präpositionen per, cum und das Verbum adesse bezeichnen in der K.F. das Verhältnis von Wort und Geist (cf. 601, 52 u. 55; 524, 4).

3) „Huic verbo adest praesens Spiritus s. et corda hominum aperit, ut, sicut Lydia in actis apostolicis, diligenter attendant et ita convertantur sola gratia et virtute Spiritus" (524, 5).

4) Aus der Annahme der allgemeinen allen vermeinten wirkungskräftigen Berufung ergab sich die Notwendigkeit überall dem Wort den Geist beizu-

Zwei andere wertvolle reformatorische Gedanken hat die K.F. unverkürzt bewahrt, nämlich die Hochschätzung des gepredigten Wortes und die Unterscheidung der Wirksamkeit von Gesetz und Evangelium.[1]) Das von dem ministerium der Kirche gepredigte Wort ist das Gnadenmittel (597, 38; 600, 50; 601, 52), vorausgesetzt — auch dies im Anschluß an die lutherische Tradition —, daß es materiell identisch ist mit der Schrift, der h. Geist wirkt „si verbum Dei iuxta mandatum Dei pure et sincere praedicatum fuerit" (601, 55). Der h. Geist als Gabe an die gerechtfertigten Gotteskinder wird nicht durchs Gesetz gegeben: „Spiritus autem Sanctus, qui non per legis, sed per evangelii praedicationem datur et accipitur, cor hominis renovat" (642, 11). Der Geist als göttliche Person ist wirksam auch durchs Gesetz, und zwar gemäß der Theorie von dem tertius usus legis auch an den Wiedergeborenen, sonst an den Sündern: „Deinde idem Spiritus ministerio legis utitur, ut per eam renatos doceat" (642, 12). „Spiritus S. per ministerium legis etiam incredulitatem arguit" (637, 19).

Wie die Neubearbeitung der Lehre vom Gesetz nicht einflußlos auf die Gnadenmittellehre blieb, so mußte erst recht die genauere Durcharbeitung der Lehre vom freien Willen auch einen Ertrag für die Anschauungen von den media salutis abwerfen, denn gerade bei ihnen trifft ja der göttliche und menschliche Wille zusammen, hier muß deutlich werden, welcher Anteil Gott und welcher Anteil dem Menschen beim Erlangen des Heils zusteht. Melanchthon hatte einen positiven Willensakt des Menschen angenommen; darin sieht die K.F. Synergismus, sie sucht eine andere Lösung des Problems zu geben: „Pauci enim verbum Dei serio recipiunt eique sincere obtemperant, maior pars contemnit verbum ... Huius contemtus verbi non est in causa vel praescientia vel praedestinatio Dei, sed perversa hominis voluntas, quae medium illud et instrumentum Spiritus Sancti, quod

ordnen, das quando et ubi visum est Deo aus Aug. V mußte aus diesem Interesse fallen. Man war jetzt mehr bedacht, die geschichtlichen Ordnungen als die absolute Freiheit Gottes sicher zu stellen.

1) Die reformatorische Erkenntnis, das Wort verlange zu seiner Aufnahme den Glauben, fehlt selbstverständlich nicht (613, 16; 718, 69 cf. Articuli Visitatorii 781, 18); dagegen haben die trefflichen sprachspychologischen Begründungen der Notwendigkeit gerade des Wortes als Gnadenmittel durch Luther keine Spur zurückgelassen. Man begnügt sich wieder mit dem einfachen visum est Deo (600, 50). Die beiden obigen Gedankenreihen fanden wir schon bei Chemnitz, sie werden darum auch in der K.F. ihm zu danken sein.

Deus homini per vocationem offert, reiicit aut depravat, et Spiritui Sancto, qui per verbum efficaciter operari cupit, repugnat" (713, 41, cf. 712, 39 u. 40). Das sind dogmatisch sehr bedeutungsvolle Gedanken. Von der empirischen Thatsache der häufigen Wirkungslosigkeit des Wortes wird ausgegangen, jede Erklärung dieses Faktums aus Gottes Willen wird abgelehnt; das begründet die Differenz zur reformierten Auffassung. Der Grund liegt im Menschen, aber nicht in einem positiven, sondern einem negativen Verhalten desselben; der Mensch läßt sich das Gnadenmittel nicht das sein, was es ihm sein will, er verweigert ihm die Rezeptivität und macht es dadurch wirkungslos, denn Gott wirkt nicht wider Willen des Menschen, dessen Freiheit er achtet. Diese Lösung des Problems ist durchaus zutreffend und glücklich. Jeder Synergismus ist abgewehrt, die Alleinursächlichkeit des Wortes als Gnadenmittel gewahrt, und doch der Mensch nicht als Stock, Stein oder Klotz behandelt. Diese Gedanken sind später oft wiederholt, jedoch mit einer bemerkenswerten, bisher allerdings kaum bemerkten Änderung, in der K.F. wird der Wunsch des h. Geistes efficaciter operari durch das Verhalten der Menschen illusorisch gemacht, später wird durch die Ablehnung des Menschen das mit Naturnotwendigkeit erfolgende efficaciter operari des Geistes nur zu einem anderen Erfolg — statt Heil Verstockung — umgebogen. Das hängt wieder mit der Immanenz des Geistes im Worte zusammen, auch in der K.F. wird sie noch nicht gelehrt, darum tritt die Geistwirkung bei widerstrebenden Menschen gar nicht zur Wortwirkung hinzu, ist der Geist dagegen im Wort enthalten, dann kann nicht das Wirken selbst, sondern nur sein Erfolg durch die Stellung des Menschen bedingt sein.[1]) In der K.F. wird der Geist noch vor-

1) An einigen Stellen scheint die K.F. das Wirksamwerden des Wortes von einer positiven Thätigkeit des Menschen abhängig zu machen, so, wenn die Gewißheit, daß der Herr mit seiner Gnade gegenwärtig sei, daran geknüpft wird, daß die Menschen diligenter et serio illudque meditati fuerint (601, 55), und gewiß liegt hier auch der Versuch eines Ausweges, der absoluten Prädestination zu entgehen, vor, aber indem diese Thätigkeit noch zu dem hemispherium inferius gerechnet wird, d. h. zu den Thaten, welche der Freiheit des natürlichen Menschen geblieben sind, haben wir hier ein Thun, das vor der Bekehrung liegt und nur als Anknüpfung für die Thätigkeit des Geistes, nicht aber als ihn notwendig herbeiführend gewertet sein will. Es ist das eine psychologische Voraussetzung, die der anderen gleichkommt, daß der Geist nur bei denen wirkt, die das Wort gehört und verstanden haben (cf. 560, 22) auditum et perceptum. Für die Annahme des

nehmlich als Wille und Person und nicht, wie vielfach später, als Naturkraft gefaßt. So bietet die K.F. eine gute Zusammenfassung dessen, was die bisherige lutherische Theologie, einschließlich Luthers selbst in unserer Frage an zutreffenden Erkenntnissen erarbeitet hatte, die stete Assistenz des Geistes bei dem in die Wirksamkeittreten des Wortes, die sich aber, weil auf keiner naturhaften Verbindung beruhend, sofort ablöst, wenn der Mensch sich der Influenz der göttlichen Kausalität nicht unterstellen will. Es sind wesentlich Chemnitz' Gedanken, die in der K.F. niedergelegt worden sind; das von diesen Bemerkte gilt also z. T. auch von der Gnadenmittellehre der Konkordienformel.

§ 8.

Hafenreffer, Hutter, Gerhard.

Zwischen der Konkordienformel und dem Ausbruche des Rahtmannschen Streites, durch den eine neue Bewegung in die lutherische Lehre über Wort und Geist hineinkam, liegen noch rund 40 Jahre (1580–1621), und wenn auch in dieser Zeit die lutherische Lehre nicht wesentlich anders als bei Chemnitz dargestellt wurde, darf sie doch nicht ganz übergangen werden, weil sie zeigt, wie stark sich verhältnismäßig auch die Gedanken dieser Zeit noch von dem im Rahtmannschen Streit erfolgten Abschluß der kirchlichen Lehre unterscheiden. Wir wählen als Repräsentanten der Theologie dieser Zeit Hafenreffer, L. Hutter und J. Gerhard, von denen der dritte kurz vor dem Ausbruch des großen Streites seine Dogmatik vollendet hatte, deren Ausführungen in unserer Frage er dann später bedeutend verschärfte.

Hafenreffer in den Loci theologici (Vitebergae 1609) nimmt seine Frontstellung gegen die Schwenckfeldiani, Anabaptistae et alii id genus Enthusiastae (S. 163), als solche, die raptus coelestes erwarten. Darum genügt es ihnen gegenüber die Beziehungen zwischen Geist und Wort so eng zu gestalten, daß neue Offenbarungen und Kräfte ausgeschlossen sind: „. . . Spiritus s. per ipsam praedicationem

Wortes, soweit es religiös etwas wirkt, gilt: „Hoc verbum homo certe audire debet, sed tamen, ut illud ipsum vera fide amplectatur, id nequaquam suis viribus propriis, sed sola gratia et operatione Dei Spiritus Sancti obtinere potest“ (526, 19).

Verbi ... in omnium cordibus, qui illud serio audiunt, et his legitime utuntur efficax esse, omnes trahere, conversione et fide operari velit" (S. 502 cf. 409). Wie in der Konkordienformel ist hier von dem steten Willen des Geistes durchs Wort zu wirken die Rede, er steht als bewußte Persönlichkeit seinem Werkzeuge gegenüber mit der dauernden Absicht es zu gebrauchen. Eine stete Immanenz des Geistes im Worte ist durch diese Anschauung ausgeschlossen. Auf menschlicher Seite wird für die Wirksamkeit des Wortes ein serio audire gefordert, ohne daß deutlich wird, ob dies schon eine Wirkung einer gratia praeveniens ist oder nicht. Auf die richtige Auslegung von 2. Kor. 3, 6 legt Hafenreffer ebenso wie die folgenden Dogmatiker großen Wert. Nicht die Scriptura s. und Enthusiasmus seu Revelationes coelestes werden mit einander verglichen, sondern lex et Evangelium.

Leonardus Hutters Interesse war es, Melanchthon zu bekämpfen und seine Gedankenreihen durch orthodoxe zu ersetzen, aber gerade weil er dies wollte, ist er in seiner Problemstellung und teilweise auch in seinen Antworten noch durchaus abhängig von Melanchthon. Wo es gilt, die Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Freiheit zu dem göttlichen Wirken in der Bekehrung zu bestimmen, fallen für Hutter die Würfel auch über die richtige Auffassung und Bedeutung der Gnadenmittel: „Caeterum in omni Conversione Verbum Dei tanquam Organum, sive ut Patres locuti sunt, tanquam ὄχημα vehiculum Spiritus Sancti interveniat, necesse est. Neque enim convertendis novi motus imprimuntur tanquam cerae sigillum: neque conversio haec est brutum aliquid .... neque etiam violentum quid, sicut cum lapis protruditur: neque Enthusiasticum quiddam, sicut acceptii oracula reddunt vel in obsessis fiunt multa, sine applicatione mentis et voluntatis: Sed per ministerium verbi cuiuslibet Conversionis fit exordium, cui locum relinquere et auditum verbum admittere debent homines, si modo Conversio ulla sequi debeat. Iam vero, etsi homo nondum renovatus potest audire et legere Dei verbum, potest de eo disserere, potest partem fidei historiae ex eodem concipere .... Verbum tamen salutis vel amplecti vel intelligere nullo modo potest .... nisi Spiritus s. illuminatio superveniat" (Loci communes theologici. Wittb. 1661 S. 285 b). Hutter hat hier treffend aus dem Wesen des Gnadenmittels gezeigt, wie dadurch sowohl das magische wie das unvermittelt-enthusiastische Wirken Gottes ausgeschlossen wird, denn das erstere ignoriert den Willen, das zweite den Verstand des Menschen, der

nach positivem Inhalt verlangt. Weiter aber hat Hutter klargestellt, daß diese natürlich-psychologischen Wirkungen des Wortes noch keine spezifisch-religiösen Vorgänge, sondern nur die fides historica im Menschen zu erzeugen vermögen. Denn das zweite Interesse, das H. im Gegensatz zu Melanchthon mit diesen Sätzen verfolgt, ist der Ausschluß jeder positiv-religiösen Bewegung des natürlichen Menschen[1]) gegenüber dem Gnadenwirken Gottes. Der zum Wort hinzukommende Geist leistet alles: „Proinde initium et tota operatio Conversionis in solidum et ex asse est adscribenda soli Spiritui sancto qui in Homine audiente Verbum non est otiosus, sed movet et impellit voluntatem" (285 b). Die Schrift, so wie sie vorliegt, unterscheidet sich von keinem anderen Buche, ihre Buchstaben weisen wie überall auf den Inhalt hin, sie können nur die Lehre dem Verstande übermitteln, haben aber sonst keine Wirkung. Der h. Geist muß zur Schrift hinzukommen, er, der vorher mit ihr in gar keiner Beziehung stand, ruft erst, allerdings vermittelst des Wortes, religiöse Wirkungen hervor: „Quomodo et in quibus Evangelium sit Spiritus vivificans? . . . Quod Evangelium hoc non praestet aut efficiat per se et a se. Nam doctrina etiam Evangelii per se ita nude accepta et considerata, nisi aliud accedat, tantum annunciat fidem in Christum et vitam pollicetur credentibus et praeterea nihil efficit. Quia sic nude tantum ratione doctrinae et praedicationis, neque fidem largitur, neque vitam. Alioquin omnes, qui audiunt Evangelium reciperent fidem et per fidem vitam aeternam. Ergo aliud accedat necesse est, nempe Spiritus S., qui praedicatione et doctrina Evangelii tanquam organo et quasi ὀχήματι utitur, in accendenda fide et afficienda vita aeterna in illis omnibus, qui ipsius operationi non contumaciter resistunt" (S. 920 a cf. 918 a).[2])

Diese Sätze Hutters enthalten sehr viel von dem, was Rahtmann später sagte. Diesem trugen sie den Vorwurf der Heterodoxie ein, während Hutter als der eigentliche Urheber der von der Orthodoxie

---

1) Ein lumen naturae, das aber nur intellektuelle Bedeutung hat, besitzt der Mensch auch noch post lapsum in statu corruptionis, es ist eine Notitia quaedam de Deo rebusque divinis" (382 a). Man sieht, wie lange sich die Vorstellung der mittelalterlichen συντήρησις gehalten hat.

2) Diese Sätze stehen in einem nach Melanchthons Vorgang überschriebenen Abschnitt „De spiritu et littera", der später wieder aus der Dogmatik verschwand. In der Fassung des Evangeliums vornehmlich als doctrina zeigt sich Hutter von Melanchthon abhängig.

als irrig befundenen Lehre unbehelligt blieb.[1]) Der Grundgedanke der ihnen gemeinsamen Anschauung ist, daß die Schrift, so wie sie vorliegt, noch nicht Gnadenmittel ist, sondern eine andere Kausalität, der h. Geist, erst hinzutreten muß, wenn sie dazu werden soll. Das Grundmotiv dieser Behauptung wird von Hutter wie von Rahtmann der praktisch-empirischen Beobachtung entnommen, daß das Wort nicht an allen wirke, die es hören, daraus schließt man, also kann es keine Gnadenkraft in sich tragen, und doch trägt Hutter in demselben Satze schon die zweite Erklärung dieser Erscheinung vor, die ausreichend ist, auch die Wirkungslosigkeit des Geistes zu erklären. Der Widerstand des Menschen macht das göttliche Gnadenwirken unmöglich. In der Reduzierung der menschlichen Freiheit auf dies negative Sichverhaltenkönnen gegenüber dem Wort, steht Hutter wie die Konkordienformel, aber er hält nicht mehr wie sie daran fest, daß die Wirkung des Wortes und des Geistes durch die mangelnde Rezeptivität des Menschen gehindert werden, sondern er macht den Fehler, wieder Wort und Geist als zwei isolierte Größen anzusehen, statt auf ihre stete Verbundenheit beim Wirksamwerden des Gnadenmittels hinzuschauen. Wenn Wort und Geist zusammenwirken, dann thun sie es allerdings nach Hutter nicht divisim ac separatim, sondern coniunctim et unite, d. h. die instrumentale Formel wird dahin interpretiert, daß wirklich dem instrumentum eine das Resultat mitbedingende causa zugeschrieben wird.

Bei der Lehre von der Interpretation der Schrift kommt Hutter noch einmal ausführlich auf das Verhältnis von Wort und Geist zu sprechen, Ausführungen, die, wenn auch nicht im strengen Sinne zur Lehre vom Gnadenmittel gehörend, doch auch auf diese Licht zu werfen geeignet sind. Hutter gibt hier noch keine fertigen Formeln: „Sed hoc ius (sc. summum iudicium et auctoritas) competere tum Scripturae, quae semet ipsum explicat, tum Spiritui s. qui non tantum per Scripturas nobiscum loquitur; sed et verum . . . sensum interna quadam virtute confirmat et obsignat“ (l. c. 52a). D. h. teils legt sich die Schrift selbst aus, teils aber gibt es auch eine völlig unvermittelte innere Wirkung des Geistes, die ihr Ziel in der Aufhellung der Schrift hat. Im Widerspruch hierzu wird anderseits ausgeführt: „Iam vero quatenus hic ipse Deus Spiritus s., non nisi ἐμμέσως, Mediate, nempe per Verbum

1) Rahtmann selbst hat nicht versäumt, sich häufig auf Hutter zu berufen.

scriptum sententiam decisivam profert" (l. c. 53 b).[1]) Die Tendenz, auch formell alle göttlichen Wirkungen durch die Schrift vermittelt sein zu lassen, hat sich in der vorrahtmannschen lutherischen Theologie noch nicht vollkommen durchgesetzt. Flacius und noch Hutter sind dafür Zeugen. Ja Hutter bereitet, sofern ihm nur der Geist und nicht die Schrift eine religiös wirksame Kausalität ist, stärker Rahtmanns als die orthodoxe Lehre vor.

Johann Gerhard setzt die Lehrform der Konkordienformel und die Hafenreffers fort. Wo das Wort erklingt, da will auch der heilige Geist durch dies sein Instrument wirksam sein. Beiden, Wort und Geist, kann das Vermögen zugeschrieben werden, salutares effectus zu erzielen. Von einem bloßen Nebeneinander beider Wirkungen ist nicht mehr die Rede, sondern nur noch von einem Durcheinander. Bezüglich der Aufnahme der Schrift durch den Menschen macht Gerhard wieder den wichtigen erkenntnistheoretischen Grundsatz geltend, daß zu ihrem richtigen geistlichen Verständnis eine „adaequatio inter intellectum cognoscentem et rem cognoscendam" nötig sei. Von Natur liegt diese im Menschen nicht vor, darum muß der Geist sie herstellen, er thut es durch die Schrift, so daß Gott mit seinem Wirken zugleich die Organe zur Annahme desselben im Menschen schafft: „Dicimus igitur, requiri lucem Spiritus S. ad salutarem divinorum oraculorum intellectum, sed addimus per diligentem verbi tractationem, Spiritum S. velle in nobis istam lucem accendere. Non ergo cogitandum est, prius a Spiritu S. immediatam et e supernis illuminationem expectandam esse . . ., sed in scripturis et per scripturas lux illa Spiritus S. quaerenda et impetranda" (I 52 b).[2]) Gegenüber Hutter zeigt sich hier bei Gerhard ein Fortschritt in der Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Geist, sofern er auch die zum Verständnis der Schrift nötigen Wirkungen des h. Geistes entschieden durch die Schrift erfolgen läßt. Nach ihm ergehen alle Wirkungen des Geistes durch das Instrument des Wortes, sie begleiten es nicht mehr bloß oder finden in ihm das Ziel ihrer Wirksamkeit, sondern sie sind organisch mit ihm verbunden.[3])

1) cf. die eigentümliche Scheidung der Auslegung des Geistes in externa und interna, die erstere wird nur den Gläubigen zu teil, die zweite den nondum illuminati, die eine erfolgt vermittelt, die andere nicht (l. c. 51 b).

2) Loci theologici ed. Cotta. Tübingen 1762.

3) Dem entsprechend ist auch die gegen Rom sich richtende Aussage

Für Gerhard ist das äußere und innere Wort realiter und materialiter identisch (Tom. II 357 Anm.). Geist und Buchstabe sind keine Gegensätze, nur aus dem Buchstaben kann man den Sinn entnehmen und nur durch ihn will uns der h. Geist die rechte Lehre mitteilen, denn auf der Mitteilung der rechten Lehre ruht auch für Gerhard ein stärkerer Nachdruck als auf der Zuführung der göttlichen Kraft: „Sensus spiritus S. non est a litera scripturae nefarie separandus, cum non nisi per scripturae literam de fidei articulis Spiritus S. nos instruere velit“ (II, 374 a). Der h. Schrift wird im Unterschiede von Hutter und den früheren Theologen eine besondere efficacia zugeschrieben, die ad conversionem et salutem genügt (Tom. I 8 a), dies gilt aber nur insofern, als der h. Geist per verbum evangelii in cordibus hominum efficax est. Genauere Distinktionen und Bestimmungen über das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors im Gnadenmittel des Wortes fehlen in den Loci noch,[1]) das wird nach Beginn des Rahtmannschen Streites anders, in ihm bildete Gerhard seine Lehre durch die Annahme der Immanenz des Geistes im Worte, sowie durch manche anderen Bestimmungen weiter. Er wird der eigentliche Schöpfer der orthodoxen Lehre. Wir werden uns mit diesen seinen Darlegungen noch ausführlich zu beschäftigen haben.

über den summus iudex gebildet; es ist der h. Geist, der aber sein Urteil non immediate, sed in verbo abgibt (Tom. II 360).

1) Erst Cotta handelt in der Vorrede zu Tom. I S. XXIV von Rahtmann. Gerhard polemisiert außer gegen die Weigelianer ausführlich gegen die Schwenkfeldtianer cf. Tom. VII 202, VIII 249, XIII 71, 79 ff. Er wiederholt den Schwärmern gegenüber, daß 2. Kor. 3, 6 „per litteram occidentem intelligit legem“ (II, 374 b). Einen eigenen Abschnitt über das Wort als Gnadenmittel hat Gerhard noch nicht. Er legt seine Anschauungen über Wort und Geist dar in seinem Locus primus: „De Scriptura sacra“ in Tom. I u. II, in anderem Zusammenhange z. B. in De ministerio streift er unsere Frage, ohne aber etwas Neues zu sagen. „Posset Deus etiam citra cibi potusve usu nos in hac vita conservare, posset citra solis lumen terras collustrare, sed placuit divinae ipsius sapientiae non nisi per cibi potusve usum ordinarie vitam nostram sustentare, ac non nisi per solem mundum illuminare: ita quoque citra verbi et sacramentorum ministerium homines convertere et salvare, sed placuit ipsius sapientiae, non immediate nobiscum agere, sed per verbum et sacramenta, quorum mysteriorum oeconomiam ecclesiae suae ministris demandavit“ (Tom. XII, Loc. XXIV 47 b).

§ 9.

Zwingli und die reformierten Bekenntnisschriften seiner Richtung.

Bei der Darstellung der reformierten Auffassung von Wort und Geist im Unterschiede von der lutherischen will zweierlei beachtet werden, einmal der mehrfach sich bis auf den Wortlaut erstreckende Gleichklang mancher Formeln, der aber noch nicht für inhaltliche Gleichheit bürgt, anderseits aber auch das Fehlen vieler Anschauungen, die gerade für Luther und die ihm folgenden Theologen charakteristisch sind. Diese beiden Beobachtungen bewahren sowohl vor der Meinung, daß im Grunde genommen Lutheraner und Reformierte über Wort und Geist genau dasselbe lehren, wie auch vor der Behauptung, daß die Reformierten nach ihren Voraussetzungen, wie z. B. der Alleinwirksamkeit Gottes und der Prädestination für die Wirksamkeit des Wortes in ihrem System überhaupt keinen Platz haben könnten. Der geschichtliche Thatbestand allein und keinerlei dogmatische Erwägungen werden die folgende Darstellung zu leiten haben.

Zwinglis Lehre vom Wort als Gnadenmittel hat schon mehrfach eingehende Berücksichtigung in den Darstellungen seiner Theologie [1]) und zuletzt in einer besonderen Schrift: Nagel „Zwinglis Stellung zur heiligen Schrift“ 1896 gefunden, so daß wir uns unter Berücksichtigung der in diesen Schriften gewonnenen Resultate kürzer fassen können.

Das Erste, was wir bei Zwingli feststellen, ist die Thatsache, daß er ein unvermitteltes Wirken des Geistes annimmt und daß für ihn auf diesem Wege und nicht durchs Wort die göttliche Gnade in die Herzen der Menschen kommt. Das Ziehen Gottes ist oft „ein objektiv nicht vermitteltes“ (Nagel l. c. 52). „ipse vero tractus internus immediate operantis est spiritus“ (IV 125). „So ist der inner touf des geistes nüts anders weder das leeren, das gott in unseren herzen thut, und das ziehen, damit er unsere herzen in Christum vertröst und versichert. Disen touf mag nieman geben weder gott; es

1) cf. Zeller „Das theologische System Zwinglis“ Theol. Jahrb. 1853; Sigwart „Ulrich Zwingli“ 1855; A. Baur: „Zwinglis Theologie“ 1885/89. Die letzte Schrift bietet trotz ihres Umfanges am wenigsten für unseren Zweck. Die Citate im Folgenden beziehen sich auf Zwinglis Werke ed. Schuler und Schulthess. 8 Bände. 1828 ff.

mag ouch one in nieman selig werden; aber on die andren töuf der usseren leer und wassertunkens mag man wol selig werden" (II 243). Zwingli vermag sich also den religiösen Verkehr des Menschen mit Gott und die Erreichung seines Zieles, die Seligkeit, ohne jede Vermittlung vorzustellen; mit voller prinzipieller Klarheit vertritt er in diesen Sätzen den Spiritualismus. Diese innere Wirkung ist zur Einrückung des Menschen in den Gnadenstand völlig hinreichend, ohne daß sie in irgend welche Beziehung zu äußeren Vermittlungen treten müßte, bei denen Zwingli zwischen dem Wort und den Zeichen der Sakramente keinen Unterschied macht: „Der touf des geistes ist ouch on den touf des wassers geben" (II 242). Mit großer Entschiedenheit wendet er sich gegen den Gedanken, daß man nur durch ein vermitteltes Wirken Gottes selig würde, darum nimmt er dem Worte Pauli Röm. X 14 durch eine selbst für die damalige Zeit recht künstliche Exegese seinen genuinen Sinn: „Nec dicere vult, quod nemo credat, aut salvus fiat, nisi audiat verbum externum. Sed in persona obicientis (!) loquitur Posset enim quis dicere: Ergo fides ex auditu est? So hör ich wol man muß vor hören ee man gloubt?" (VI 2 S. 114).[1]) Diese Annahme, daß auf Gottes inneres Wirken alles ankomme und man des Wortes weder als Gnadenmittel noch als Offenbarungsurkunde bedürfe, ermöglichte es Zwingli, den Kreis derer, die selig werden können, auch außerhalb des Kreises der Hörer des Wortes zu denken. Das aber bedeutet eine Neutralisierung des geschichtlichen Christentums. Das Seligwerdenkönnen der Heiden ist in Zwinglis Gedanken kein Fremdkörper, sondern diese Vorstellung paßt zu seiner Ansicht von der Vermittlung des Heils und der absoluten Freiheit Gottes in der Auswahl der zum Heil Bestimmten: „Nihil enim vetat quo minus inter gentes quoque deus sibi deligat, qui revereantur ipsum qui observunt, et post fata illi iurgantur: libera est enim electio eius" (IV 123). Das göttliche Wirken bei den Heiden reicht zugleich die Kraft der Gnade und den Erkenntnisinhalt für den Glauben dar. „Der Geist giebt nicht bloß den Sinn für die Offenbarung, sondern auch ihren Stoff" (Sigwart l. c. 54), so ist Zwingli zu verstehen,

1) „Der h. Geist ist in seiner Wirksamkeit durchaus unabhängig von allen äußeren Offenbarungsanstalten Gottes, und an ihre Vermittlung in keiner Weise gebunden. Er wirkt, wo und wie er will" (Sigw. 144).

denn die Theorie von dem jedem Menschen von Natur immanenten Wort Gottes teilt er nicht; das innere Wort ist dem Menschen durch den Sündenfall verloren, durch Adam ist verloren der „inwonende und herrschende oder fürende geist gottes“ (I 544). Zwingli ist also nicht Rationalist oder Naturalist, wie etwa S. Franck, sondern seine Anschauung ordnet sich dem mystischen Spiritualismus ein. Vom Gedanken der Sünde aus gewinnt nun Zwingli auch Raum für die Bedeutung des äußeren Wortes und der vermittelten, in die Schrift gefaßten Offenbarung Gottes: „Doch die rein innerliche Offenbarung ist bei der Trägheit und Vergeßlichkeit der Menschen der Entstellung und Verkehrung ausgesetzt, die von Gott mitgeteilten Wahrheiten werden verunreinigt, die Gotteserkenntnis gefälscht, wie es bei den Heiden geschehen ist. Die Thätigkeit des göttlichen Geistes zu sichern, ist also eine äußere Norm, ein unfehlbarer Prüfstein der Wahrheit nötig, die Offenbarung und die Schrift“ (Sigwart l. c. S. 45). Innerhalb der äußeren Offenbarung unterscheidet Z. zwischen der Schrift und dem Kirchenwort, die erstere kommt fast allein in Betracht.[1]) Die Schrift ist die alleinige Quelle der Wahrheit, aus ihr erwächst das Recht der Opposition und Reformation aller späteren, n die Kirche eingedrungenen Irrlehren. „Welicher mensch dich leert us sinem sinn, nit us dem sinn und meinung gottes, leert dich falsch, er sye, wer er welle; so er aber dich allein nach dem wort gottes leert, leert nit er dich, sunder gott“ (I 79). „.... fragen wir, warum dennoch die Schrift so hohen Wert habe, so ist unverkennbar ein polemisches Interesse dabei im Spiel. Die Schrift ist ein Bollwerk gegen die Ungläubigen, eine Waffe gegen alle menschliche Autorität .... Also nur um Mißverstand abzuhalten, um die Ungläubigen zu widerlegen, nur als Wehr und Waffe braucht man die Schrift“ (Sigwart S. 53 ff.). So hatte sich schon Augustin geäußert, indem er meinte, der Gläubige brauche die Schrift nur um der anderen willen (cf. S. 3 ff.), und Luther war ihm gefolgt, aber ein konstitutiver Faktor ihrer Schriftlehre war bei beiden diese Anschauung längst nicht in dem Maße, wie bei Zwingli. Selbst diese Betonung der Schrift als normierender Größe für Offenbarungen jeg-

1) Die geringe Wertung des Kirchenwortes bei Z. im Unterschiede von Luther und auch Calvin erklärt sich daraus, daß es für ihn sich ja nur um eine Erkenntnisquelle handelt, und Offenbarungsurkunde ist in erster Linie die Schrift.

licher Art ist bei Zwingli, wie Nagel nachweist (S. 68 ff.), erst eine Folge der Auseinandersetzung mit den enthusiastischen Anschauungen der Täufer. Im Kampfe mit ihnen ging es Zwingli auf, daß die Schrift, deren Entstammtsein aus dem Geiste er nie geleugnet hatte, noch jetzt in irgend einem Verhältnis zum Geiste stehen müßte. Der Geist, der die Schrift gab, muß noch in der Gegenwart in eine Beziehung zu diesem seinem Werke treten, er kann es nicht ignorieren: „Cedo protinus spiritum iactant (sc. Catabaptisti) et scripturam negant. Quasi vero colestis spiritus scripturae sensum, quae eo solo inspirante scripta est, nesciat, aut sibi ipsi sit alicubi contrarius“ (III 359). Damit schloß Zwingli jede Möglichkeit einer inhaltlichen Erweiterung der Offenbarung aus, der Geist Gottes bleibt bei dem, was er einmal gesagt hat. Die Realität innerer Offenbarungen, die sich mit dem Inhalt der Schrift decken, ist für die Gegenwart dadurch nicht geleugnet, aber erst durch ihre Kontrollierung an der Schrift erweisen sie sich als göttliche.[1]) An eine wirkliche Gleichwertigkeit dessen, was Geist und Schrift leisten für die religiöse Umschaffung des Menschen denkt Zwingli nie. Dagegen sprechen schon die mitgeteilten Äußerungen, der Geist thue es allein, dagegen aber auch die positiven Aussagen über den Wirkungskreis des Wortes. In dem Prozeß der Gnadenvermittlung kommt es keineswegs als causa in Betracht; scheint Paulus etwas anders zu sagen, so ist das nur Schein; „Quum Paulus fidem ex auditu esse Romanis scribit, eodem modo viciniori et nobis notiori causae tribuit, quod s o l i u s est spiritus non externae praedicationis“ (IV 125). Der Grund, aus dem Zwingli dem Worte jede kausale Kraft abspricht, liegt nicht in irgendwelchen sprachpsychologischen oder erkenntnis-theoretischen Voraussetzungen, sondern allein in dem Wunsche, nicht durch die Wirksamkeit des Wortes, das an alle Menschen ergeht, die partikulare, wirkungskräftige Prädestination zu ersetzen, diese realisiert sich allein durch ein besonderes unvermitteltes Wirken Gottes, während das Wort ja

1) Z. kennt aber auch noch andere, vom äußeren Wort absehende Methoden, an denen sich das, was Propheten reden, als göttlich legitimiert. so z. B. weist er hin auf den Eindruck der Evidenz des göttlichen Handelns, den aber nur die empfangen, in denen Gott selbst schon wohnt. Die Propheten sollen beurteilt werden von der kilch „Us dem gott der in jnen wonet. Wo Gott in eim menschen ist / da verstaat er glych was zu gottes eer und friden des nächsten geredt wird oder nit“ (II$_1$ 313): Das ist ein urchristlicher Gedanke, die *διακρισις πνευμάτων*, den Z. hier wieder reproduziert.

erfahrungsmäßig in vielen, auf die es trifft, doch keine religiösen Wirkungen erzeugt. „. . . . attamen quod auditur, non est ipsum verbum quo credimus: si enim eo verbo, quod auditur vel legitur, fideles redderemur, omnes plane essemus fideles . . . . Sed contra videmus, et audire et videre multos, nec tamen fidem habere. Manifestum ergo sit quod eo verbo, quod coelestis pater in cordibus nostris praedicat, quo simul illuminat, ut intelligamus, et trahit, ut sequamur, fideles reddimur. Qui illo verbo imbuti sunt, verbum, quod in concione personat, et aures percellit, iudicant, sed interim verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, [1]) a nemine iudicatur, sed ipso iudicatur exterius verbum [2]) (De Vera et Falsa Religione, Tiguri 1525 S. 187).[3]) Zwingli kennt infolge der Annahme der Prädestination kein auf alle Menschen in gleicher Weise gerichtetes Gnadenwirken Gottes; das begründet wieder einen neuen Differenzpunkt zu Luther, bei dem, soweit wir sahen, nirgends die Gestaltung der Wortlehre von der über den ewigen göttlichen Ratschluß abhängig war.

Man wird auch nach Zwingli nicht erst ein Gotteskind, indem man durch den Geist in die Schrift und dadurch dann zum Glauben geführt wird, sondern weil man schon ein Erwählter ist, kommt man zum Glauben, der die symbolische Bedeutung hat, auf diese ewige Prädestination hinzuweisen. „Credit igitur, quia ad aeternam salutem electus et destinatus est“ (III 427). „Fides itaque iis datur, qui ad vitam aeternam electi et ordinati sunt, sic tamen ut electio antecedat, et fides velut symbolum electionem sequatur“ (IV 121). So läßt sich also nicht leugnen, daß Z.s Prädestinationslehre von entscheidendem Einfluß auf seine Gnadenmittellehre ist, und daß die Entwertung der Wortwirkung in ihr die tiefste Wurzel hat.[4]) Z. konnte nie zu einer wirklichen Verbindung von Wort und Geist kommen, sondern er ver-

1) Dieser Satz will aber nicht eine naturhafte, sondern nur eine gewordene Immanenz des Wortes im Herzen zum Ausdruck bringen.

2) Hier also wird als das übergeordnete Kriterium der Wahrheit wieder das innere Wort angenommen.

3) Wir citiren diese Schrift nach der Originalausgabe, weil bei Schuler und Schultheß Stücke, die schon in anderen Schriften Z.'s vorkommen, ausgelassen sind.

4) Weitere Sätze Z.'s, aus denen der Zusammenhang von Wortwirkung und Prädestination erhellt, bei Seeberg, „Zur Charakteristik der reformatorischen Grundgedanken Zwinglis“. Mitt. u. Nachr. aus der ev. Kirche Rußlands 1889 S. 23. Dieser Aufsatz zeigt, daß die Prädestination zwar nicht der religiöse, aber der theologische Grundgedanke Z.'s ist.

mochte sie höchstens so neben einander zu ordnen, daß der Geist der Wortwirkung vorangeht, sie vorbereitet, und zur Schrift hinführt. „Solus enim spiritus est, qui mentem ad hunc fontem trahat quo reficiuntur et iuvenescunt animi, qui peccatorum desperatione contabuerant“ (IV 117). „Cum ex superioribus plane constet verbo nusquam fidem haberi, quam ubi pater traxit, spiritus monuit, unctio docuit“ (De v. Rel. 182). Der Zweck der folgenden Wortwirkung besteht im Symbolisieren, Anzeigen und Ankündigen göttlicher Offenbarungen und Gedanken: „Ut porro externa nihil possint, quam nuntiare et significare .... fides autem divini spiritus donum quum sit: iam constat, spiritum esse operatum antequam externa et symbolica gerantur“ (IV 117).[1])

Selbst zum Zustandekommen der auf die Erkenntnis zielenden Wirksamkeit des Wortes bedarf es der vorangehenden Erleuchtung des Menschen durch den Geist Gottes, wie es der folgende allegorische Vergleich deutlich macht: „Dise mitloufende oder fürkommende klarheit ist bedütet in der geburt Christi, als die hirten umschinen hat die klarheit, und darnach erst der engel hat angehebt mit jnen ze reden“ (I 68). Das Wort Gottes: „ist für den Menschen unverständlich, unwirksam, es ist kein vollbringend Instrument, es zeigt allein den göttlichen Willen an. Die innere Erleuchtung des Geistes muß dem Hören des Worts vorangehen; es ist entweder der Glaube oder der Unglaube, der es vernimmt; und kann der Geist vor dem Worte wirken, so kann er überhaupt auch ohne dasselbe wirken, dux vel vehiculum spiritui non est necessarium ... Sie (sc. die Schrift) nützt also einzig denen, die schon vom Geiste erleuchtet sind, nicht denen, die es erst werden wollen“, so faßt Sigwart (l. c. S. 145) treffend die bisher von uns entwickelten Gedanken Z.s zusammen.

Wie wenig dieser eigentlich die Notwendigkeit einer besonderen Wortwirkung zu rechtfertigen vermochte, sieht man deutlich aus der Begründung, die er ihr zu geben versuchte. Weil die fleischliche Organisation des Menschen Organe zur Aufnahme äußerer Wirkungen hat, so meint Z., sind auch solche äußerlich vermittelten Wirkungen zu postulieren. Bei Luther lautete eine Argumentation, die sich aus denselben Gedanken zusammensetzte, ganz anders. Weil der Mensch ein sinnliches Wesen ist, darum kann Gott gar nicht anders

1) „At tamen haec visibilia (sc. sacramenta) omnia nihil sunt, ni invisibilis sanctificatio spiritus praecedat“ (IV, 35).

als durch sinnliche Mittel auf ihn wirken, darum muß jede unvermittelte Geisteswirkung ausgeschlossen sein. Zuletzt kommt Zwingli darauf hinaus, den Gebrauch des Wortes allein auf den Willen Gottes zu gründen, aber während dieser ja auch auf lutherischer Seite so häufig gebrauchte Gedanke gestützt wurde durch so mancherlei Beobachtungen, die diesen Willensentschluß verständlich machten, bedeutet er bei Zwingli „die ultima ratio", nach der man greift, wenn alle anderen Versuche einer Begründung mißlungen sind. „Quid opus apostolis Christo, quum nemo credat, nisi intus ipse trahat? Sed Deus scit, ad quid quaque creatura utatur. Substantiae spirituales, quae semper adsistunt deo, continueque deum vident, monitore non egent. Homo vero qui carne circumdatus est, admonitione subinde opus habet. Organa enim habet et sensus exteriores ad haec aptos et commodos. Stulta ergo quaestio est cur deus sic vel sic faciat. Sufficere nobis debet voluntas Dei" (VI 582).

Steht es aber so mit Zwinglis Anschauungen, so sind diejenigen seiner Äußerungen, in denen er eine eben so enge Bindung wie Luther zwischen Wort und Geist herzustellen scheint, mit Rücksicht auf die bisher gewonnenen Resultate genau zu prüfen. In Marburg erklärte Z., der h. Geist gebe, ordentlich zu reden, seine Gaben nicht ohne vorhergehende Predigt, sondern durch und mit dem mündlichen Wort wirke und schaffe er den Glauben.[1]) „Ostenditur ergo Paulus (Röm. X 14) morem communem, quo deus utitur apud suos, et quo usus est semper nempe mittere prophetas et servos suos, qui per verbum praedicatum vocent et invitent homines" (VI $_2$ 114). Auch diese Stelle sagt nicht, Gottes Wort sei wirklich Gnadenmittel, sondern das Wort ladet nur ein und es wendet sich an die Prädestinierten, denn diese werden unter den „sui" zu verstehen sein. Den Begriff des Instrumentes, den Z. auch anwendet, faßt er keineswegs in dem strengen Sinne, wie Luther, der mit ihm eine wirkliche Vermittlung der Geistwirkung bezeichnete. Das Wort instrumentum ist für Z. nur ein Vergleich, aber nicht die Bezeichnung des Werkzeuges bei einem realen Vorgange: „Non est igitur alia mens Pauli quam, necesse esse quantum scripturae exemplis constet, ut praedicetur verbum, quo deinde qui incrementum dat deus, *velut* instrumento fidem plantat, sed sua viciniore ac propria manu. Est enim et apostoli opus a dei manu, sed

1) cf. diese Stelle bei Zeller l. c. 487, der auch mehrere Erwägungen zur Abschwächung ihrer Bedeutung vorträgt.

medium; ipse vero tractus internus immediate operantis est spiritus" (IV 125).[1]) Streng will Z. zwischen causa und instrumentum unterschieden wissen, eine Instrumentalkraft kennt er nicht, und auch das, was Gott mit Herbeiziehung des Wortes wirkt, stellt sich doch zuletzt immer wieder als eine Wirkung nur auf den Verstand, aber nicht auf den Willen dar, d. h. sie ist keine spezifisch religiöse: „An non et hic videmus apostolum et verbum, quo utitur ad veritatis expositionem, instrumenta esse non causas: causam vero unicam, qua et Apostolus consistit et praedicat, numen esse" (IV 97). „Quumque vicinioribus sive instrumentis sive causis quid tribuimis, non magis illorum est, si rem ipsam penitius spectes, quam agricolae suus proventus" (IV 125).

Hinsichtlich der Beurteilung eines zweiten Vergleiches, der eine enge Verbindung von Wort und Geist bei Z. anzeigen könnte, geben wir den zutreffenden Äußerungen Zellers das Wort: „Zwingli liebt es deshalb, das Verhältnis der Schrift zum Geist mit dem Verhältnis des Stricks zum Zugtier zu vergleichen: die Stricke sind es nicht, die den Wagen ziehen, aber das ledige Tier allein zieht ihn auch nicht; nur der Geist ist das Wirksame, aber wenn er nicht mit den Seilen der Schrift gebunden ist, verliert er Pfad und Ziel. Der Geist ist der Werkmeister, die Schrift das Werkzeug ... Aber doch dürfen wir dies nicht allzu streng nehmen. Die Vergleichung mit dem Strick und dem Zugtier bezieht sich nach seiner ausdrücklichen Bemerkung nur auf den gläubigen Menschengeist, nicht auf den Gottesgeist als solchen ..." (l. c. 487, wo auch die nötigen Belegstellen).

Wenn Z. an die Schrift als Urkunde der göttlichen Offenbarung denkt, so kann er ihr besonders in späterer Zeit, als er ein positiveres Verhältnis zur Schrift gewonnen hatte, eine selbständige Erleuchtungskraft zuschreiben, die sich aber im Grunde mit dem deckt, was wir die natürlich-psychologische Kraft der Schrift genannt haben.[2]) So

1) „Das äußere Wort ist also, beim Licht betrachtet, doch nur ein Quasi-Instrument der Geistwirkung, diese Wirkung selbst erfolgt durchaus unmittelbar, und nicht darüber müssen wir uns wundern, daß sie bisweilen ohne das Wort, sondern nur darüber, daß sie für gewöhnlich durch Vermittlung des Worts eintreten soll" (Zeller l. c. 488).

2) Außerdem rückt Z. später mehrfach die Schrift zeitlich an die erste Stelle im Bekehrungsprozeß: „So nun das erst das zu dem glouben bringt, das verkündet wort als Paulus Röm. X 14 spricht, so ist je not, dass man das wort gottes recht erkenne, was er für ein wort sye" (I 55).

sagt er von dem Wort, daß es „sin eigen klarheit und erlüchtung mit im gebracht“ (I 69), daß das „wort gottes hat sich im selbs ufgethon und sin klarheit mit im gebracht“ (I 70). „Ich verston die geschrift nit anders, dann wie sy sich selbst durch den geist gottes uslegt“ (I 150). „Das wort gottes so bald es anschynet die verständnuss des menschen, erlüchtet es sy, daß sy es verstat, bekennet und gewüß wirt“ (I 68).[1]) Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß zu solcher Wirkung der Geist notwendig ist, und er eigentlich das Verständnis der Schrift erschließt: „Werdend nun alle Christen von gott geleert, warum willt du inen ire leer nit gwüß und fry lassen nach dem verstand, den sy gott geleert hat“ (I 71). Mit dem Buchstaben, d. h. mit der wörtlichen Auslegung der Schrift darf man sich nicht begnügen: „denn des evangeliums buchstab tödet nüts minder weder der buchstab des gsatzes“ (II 247), der Geist hat den Buchstaben zu erklären (cf. bei Zeller 487). Das Verständnis des Wortes ist auf menschlicher Seite religiös-ethisch bedingt, nur die Gläubigen fassen das Wort (De V. Rel. 53). Der alte Mensch in uns muß getötet werden, und Gott sich so reichlich in uns ergießen, daß Glaube und Vertrauen entsteht (I 82). Der Gesamteindruck der Anschauungen Zwinglis über Wort und Geist ist der einer starken Verwandtschaft mit dem Spiritualismus und einer entschiedenen Differenz mit Luther. Allerdings weiß Zwingli nichts vom angeborenen Wort, wie ein S. Franck und Denk, dazu schätzt er die Sünde zu ernst, wohl aber kann er sich die Bekehrung eines Menschen durch ein rein innerliches unvermitteltes Wirken des Geistes ohne jede Kunde vom geschichtlichen Christentum denken.[2]) Erst als der Spiritualismus immer

---

1) „Es gilt deshalb einfach die Schrift ungezwungen auf sich einwirken zu lassen, dann wird man von ihrem Licht bestrahlt ein Erleuchteter“ (Nagel 47). Über die weiteren Anschauungen Z.s über das Verhältnis des Geistes zur Offenbarungsurkunde cf. Nagel S. 60. Über den Unterschied von res et signum S. 47. Das äußere Wort ist nur imago verbi vel rei (l. c. 73).

2) Die Folgen dieser Theorie machten sich allerdings für die Bestimmung des Inhalts der Offenbarung weniger bemerkbar, da Zwingli, wie schon die alten Apologeten natürliche und übernatürliche Offenbarung materiell sehr stark identifizierte. „Die Antinomie, daß so die unmittelbare Offenbarung im Herzen des Gläubigen höher stehe, als die mittelbar objektive, besteht für Zwingli garnicht bei seiner Vorstellung von der Identität aller Offenbarung; denn der Geist des Gläubigen und der Geist der Schrift sind eins; das verbum im Herzen des spiritualis und dasjenige in der Schrift sind jedesmal das gleiche verbum aeternum“ (Nagel S. 52).

drohender sein Haupt erhob, schloß sich Zwingli enger an die Schrift und er verlangte nun, daß alle inneren Offenbarungen sich an ihr legitimierten. Die Schrift bringt dem Verstande alle Kenntnisse von Gott, aber Gnadenmittel ist sie nie, noch weniger das gepredigte Wort, das stark in den Hintergrund tritt. Alle Versuche, ein engeres Verhältnis von Wort und Geist etwa durch die instrumentale Formel herzustellen, waren vergeblich; denn die Prädestination konnte nie ein für alle gleiches Gnadenwirken Gottes zulassen, vielmehr erfolgt eine besondere Geistwirkung nur bei den Prädestinierten, die zum Wort hinleitet und in ihm dem Menschen einen Gegenstand für seinen Glauben bietet. Das wirkliche Verständnis der Schrift als Offenbarungsurkunde ist ebenfalls von einer besonderen inneren Geistwirkung abhängig.

In den von Zwingli selbst oder in seinem Geiste verfaßten reformierten Bekenntnisschriften, die wir aus dem gleichen Grunde, wie die lutherischen, gesondert behandeln, treten die spiritualistischen Gedankenreihen Zwinglis in etwas zurück und diejenigen, welche dem Wort eine verhältnismäßig bedeutsame Stelle einräumen, in den Vordergrund.[1]) Völlig im Sinne des strengsten Spiritualismus lauten einige Sätze in der Fidei ratio, in denen jegliche Vermittlung für das göttliche Wirken als unnötig bezeichnet wird: „Credo imo scio omnia sacramenta, tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent ... Nam gratia ut a spiritu divino fit aut datur ita donum istud ad solum spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium, ipse enim est virtus et latio qua cuncta feruntur non qui ferri opus habeat: neque id unquam legimus in scripturis sacris, quod sensibilia, qualia sacramenta sunt, certo secum ferrent spiritum, sed si sensibilia unquam lata sunt cum spiritu, iam spiritus fuit qui tulit, non sensibilia“ (S. 24, cf. 25, 40, 51).[2]) Mit diesen Äußerungen vergleiche man die gleichfalls zum Bekenntnis gewordenen Sätze Luthers in den Schmalkaldischen Artikeln, um die ganze Größe der Distanz zwischen lutherischer und reformiert zwinglischer Auffassung des Verhältnisses von Wort und

1) Die Citate beziehen sich auf die Collectio Confessionum In Ecclesiis Reformatarum Publicatarum ed. Niemeyer. Lipsiae 1840.

2) Diese Worte, wenn auch zunächst von den Sakramenten gebraucht, treffen, wie die Allgemeinheit ihrer Begründung zeigt, auch fürs Wort zu.

Geist zu empfinden (cf. oben S. 68 u. 69). Zwingli ist selbst in seinen spätesten Schriften unentwegt dabei geblieben, daß der Geist selbständig und allein die innere Umwandlung im Menschen hervorbringe; wo er zu einer positiven Stellung fortschreitet, da handelts sich entweder um die Schrift als Offenbarungsurkunde oder um Kautelen, die im Gegensatz zu den schwärmerischen Täufern entworfen sind: „Sic est omnis qui nascitur ex spiritu, hoc est invisibiliter et insensibiliter illustratur ac trahitur" (25). Die Gewißheit der Erwählung ruht allein auf dem inneren Wirken des h. Geistes, welches den ewigen Ratschluß realisiert und die Kirche Gottes herstellt:[1]) „Hic igitur credo unam esse ecclesiam eorum, qui eundem habent spiritum, qui eos certos reddit, quod veri filii familiae Dei sint, et haec est ecclesiarum primitiae" (23, cf. 22 f.). Die rechte Erkenntnis vermittelt uns allein die Schrift, deren göttlicher, durch den Geist gewirkter Ursprung sehr stark betont wird: „Die heilge götliche biblische gschrifft, die da ist das wort gottes, von dem helgen geist imggeben und durch die propheten und apostell der welt für getragen, ist die aller älsteste, vollkomneste und höchste leer, begrifft allein alles das / das zu warer erkantnuß liebe und eer gottes, zu rechter warer fromkeit, und anrichtung eines fromen eerbaren und gottsäligen lebens dienet" (Helv. prior 105). Indem diese auf die Erkenntnis zielende Wirkung der Schrift vor das Gnadenwirken des Geistes gesetzt wird, erhält die Schrift nun doch auch auf reformierter Seite eine organische Angliederung, wenn auch nicht Eingliederung in den Bekehrungsprozeß des Menschen: „Verbo dei quum auscultant homines, pure et synceriter voluntatem discunt. Deinde per spiritum dei in deum trahuntur et veluti transformantur" (S. 5). „Canonice enim sive regulariter loquendo videmus apud omnes populos externam praedicationem Apostolorum et Evangelistarum sive Episcoporum praecessise fidem, quam tamen soli spiritui ferimus acceptam" (S. 32). Ja Zwingli geht so weit, daß er das Erschallen der Wortverkündigung als ein Zeichen der Gnade für die Prädestinierten ansieht, und erkennt, daß auch ihnen die Kenntnis von Gott nur durchs Wort vermittelt wird, so daß man schließen kann, wo das Wort nicht ertönt, da will Gott nicht gnädig sein, da befinden sich keine Prädestinierten. Damit ist die zerstörende Kraft der Prädestinationslehre für die Gnadenmittellehre in etwas ein-

1) Das Wort im Sinne von Aug. V ist für Zwingli kein konstitutiver Faktor der Kirche.

geschränkt. Ähnlich hat dann später Calvin geurteilt. Freilich die äußere Wirksamkeit des Wortes leistet nichts, und der Geist zieht sich überall da zurück, wo keine Prädestinierten sind, so daß doch wieder nicht mit Sicherheit, wie auf lutherischer Seite, aus der Wortverkündigung auf das Vorhandensein von wahren Gotteskindern geschlossen werden kann: „Videmus enim . . . satis multos qui externam Evangelii praedicationem audiunt quidem, sed non credunt, quod spiritus penuria usuvenit. Quocunque igitur prophetae sive praedicatores verbi mittuntur, signum est gratiae Dei, quod vult electis suis cognitionem sui manifestare: et quibus negantur, signum est imminentis irae" (Rat. fidei 32).

Aus dieser Diskrepanz, daß man einerseits dem Worte und seinen Verkündigern doch einige Bedeutung zuschreiben möchte, anderseits aber Gott wieder alles Wirken zukommen soll, ist die reformierte Lehre Zwinglischer Fassung nie hinausgekommen. Man begnügte sich zuletzt damit, beides mit gleich starker Accentuierung ohne innere Vermittelung neben einander zu stellen: „Deß halb wir ouch bekennend, das die diener der kilchen mittarbeiter gottes sind, . . . die menschen zu Im bekert, uffrichtet, tröst, . . . doch mit disem anhang und verstand, das wir in den allen, alle wirkung und krafft dem heren Gott allein, dem diener aber das zu dienen zuschriben, dañ gewiß ist's, das dise krafft und wirkung keiner creatur niemar me angebunden sol noch mag werden, sonder Gott der teilt sy uß nach sinem freyen willen denen, denen er wil" (Helv. pr. 109 ff.).

Diese Fassung unserer Lehre drängte unwillkürlich über sich selbst hinaus.

§ 10.

Bullinger, Capito, Öcolampad.

Die spiritualistischen Ansichten Zwinglis sind bei seinem Nachfolger, Bullinger, schon bedeutend ermäßigt, wenn auch des Reformators übrige Beiträge zur Lehre vom Wort fast vollständig aufbewahrt sind. In der reformierten Theologie bildete sich viel schneller ein fester Lehrtypus aus, und die Fähigkeit selbständiger Gedankenbildung und die Mannigfaltigkeit der Formulierungen in ihr verlor sich schneller als auf lutherischer Seite. Bullinger hat in seinem „Compendium Christianae religionis (nunc primum Germanice editum et a studioso

quodam e Germanica lingua in Latinam conversam Tiguri 1556 [1]) schon einen eigenen Abschnitt: „De ordine et instituto Dei in fide donanda, plantanda, augenda et conservanda". Dadurch, daß alle auf das Gnadenwirken Gottes bezüglichen Aussagen an einem Orte gesammelt wurden, war es viel leichter, zu festen Formen zu kommen, als auf lutherischer Seite, wo man um diese Zeit noch die die gleichen Fragen betreffenden Aussagen in die verschiedenen Loci zerstreute. Bullinger begnügt sich, entschieden die Möglichkeit des unvermittelten Wirkens Gottes zu konstatieren, aber er wagt nicht mehr, wie Zwingli, seine Wirklichkeit zu behaupten, denn Gott hat es anders gewollt: „Ita posset quidem Deus absque omnibus mediis nos salvos facere et fidem interna atque admiranda ratione hominibus inserere, absque praedicatione et auditu verbi sui, absque precibus et invocatione: non tamen ita agere convenit" (84 v). „Quam ob rem fideles absque omni disputatione de Dei omnipotentia, divinae ordinationi obtemperent, et media divinitus constituta ad consequendam et propagandam fidem usurpent" (85 r). Irgend einen Versuch, Zweck und Grund der Wahl gerade dieses Mittels zu erklären, macht Bullinger nicht. In der Annahme, das äußere Wort teile dem Menschen nur den Erkenntnisstoff mit, während der Geist die innere Umwandlung vollziehe, folgt er Zwinglis Bahnen, ebenso wie in der Behauptung, daß die Geistwirkung nur bei den Prädestinierten erfolge: „Ordo autem divinitus institutus hic est, ut praedicetur Evangelium, ac ita homines instituantur quid a Deo promissum et ipsis credendum est" (85 r). „Verun tamen externum verbum quod ab hominibus annunciatur, ex seipso nihil efficit, nisi interius a spiritu sancto corda moveantur et trahantur" (85 v, cf. 86 v ff.). Diejenigen Hörer, die dem Worte nicht glauben: „. . . non sunt ex numero ovium Christi" (85 v). [2]) Die reformierte Auffassung Zwinglischer Richtung hat sich also bei Bullinger unter Abstoßung der spiri-

1) In seiner Schrift „De Scripturae sacrae auctoritate. Tiguri 1538" berührt Bullinger unser Problem gar nicht, wenn man nicht die folgende Bemerkung dahin ziehen will: „Sed nos hic non agimus de apicibus et literis de sono et voce tantum, sed magis de ipsa re quae per voces et literas significatur" (4a). Form und Inhalt der Schrift wird hier schon klar unterschieden, auf lutherischer Seite geschah das erst etwas später, hauptsächlich durch Flacius.

2) Die Häretiker, gegen die sich Bullinger wendet, sind auf der einen Seite die Messalianer (!) und Anabaptisten, als Vertreter des Enthusiasmus, und auf der anderen Seite diejenigen, welche dem Instrument des Worts zu großen Wert beilegen d. h. die Lutheraner (78 v).

tualistischen Elemente die Form gegeben, daß man keine Bekehrung des Menschen annahm, ohne daß dabei zuerst die Schrift, ausschließlich als Quelle der Erkenntnis ins Mittel träte; dann beginnt der Geist innerlich seine Wirksamkeit und schafft den neuen Menschen; aber seine Thätigkeit ist auf die Prädestinierten beschränkt, die allein zu glauben vermögen.

Im Unterschiede von Bullinger erhellt die starke Verwandtschaft der reformierten Gnadenmittellehre mit dem Spiritualismus deutlicher aus den Ausführungen Capitos und Öcolampads. Unter allen kirchlichen Theologen der Reformationszeit haben diese beiden Männer die engsten Beziehungen mit der schwärmerischen und täuferischen Bewegung gehabt, und diese Verbindung war zeitweilig eine so nahe, — Öcolampad versah 1527 Schwenkfeldts Schrift De cursu verbi Dei mit einer Vorrede, nahm auch Münzer und Denk in sein Haus auf, während Capito eine Zeit lang mit den Straßburger Täufern zusammenging — daß zwischen ihren und der Schwärmer Anschauungen kaum noch eine differentia specifica zu entdecken war. Nach Capito haben alle äußeren Vermittlungen schlechterdings keinen Wert, sie können ihrem Wesen nach den Menschen nicht einmal der schon erlangten Gnade versichern, für das äußere Wort und die Schrift ist im Prozeß der Gnadenerlangung schlechterdings kein Raum; die Wiedergeburt, eine Folge der Prädestination, vollzieht sich allein durch das innere Wirken des Geistes:[1] „Signa de salute non certificant, usus signorum nihil confirmant animum." Zu Hos. 6, 7 heißt es: „igitur externa alia tanquam eiusdem qualitatis per se nihil sunt, quando praecipue sine veritate nihil sunt. Inde sequitur, per externa neque veteres esse certiores factos de praesenti gratia Dei .... Externa enim omnia dubia sunt, et a malis arguta simulatione facile praestantur. Quid igitur de favore Dei confirmat?. Unctio, arrabo spiritus, promissio Dei viva, certissimaque persuasio cordis de patre ad haereditatem praedestinante, quod est proprie renatorum per spiritum, filiali obedientia pendentium a coelesti patre, qui spiritus est: in quo cognito regnum coelorum situm est, quod caro et sanguis non

1) Die im folgenden citierten Stellen sind sämtlich dem Hoseakommentar Capitos entnommen und zwar nach den Mitteilungen, die Heberle: „W. Capitos Verhältnis zum Anabaptismus" Zeitschr. für histor. Theologie 1857 S. 288 ff) gibt. Baum „Capito und Butzer. Straßburgs Reformatoren" Elberfeld 1860 nimmt auf Capitos theologischgeschichtliche Bedeutung keine Rücksicht.

possidebit, imo quod caro ignorat prorsus. —, Quid igitur adjumenti adferrent externa atque carnalia ei qui sic modo perituris omnibus superest" (bei Heberle l. c. 288). Dieselben Sätze könnten auch bei Schwenkfeldt oder sogar bei Denk stehen, sie zeigen, wie leicht die sich an Zwingli anschließenden reformierten Theologen in Gefahr waren, völlig ins spiritualistische Lager überzugehen. Capito hat die Prädestinationslehre in eigentümlicher, sehr bemerkenswerter Weise mit der Anschauung vom inneren Wort verbunden; während nämlich nach Calvin die Prädestinierten sich von Natur in keiner Weise von den anderen Menschen unterscheiden, setzt Capito in allen Prädestinierten von vornherein das innere Wort als immanenten Besitz voraus. Er berührt sich darin mit S. Franck, nur daß er diese religiös-sittliche Begabung auf die Prädestinierten beschränkt, während Franck sie bei allen Menschen annahm: „Schon im Mutterleibe legt Gott vermöge seiner Vorherbestimmung und Gnade in die Erwählten den Samen der Lobpreisung, den Funken des Eifers für seine Ehre" (bei Heberle l. c. 298). Damit war die Bedeutung des geschichtlichen Handelns Gottes mit den Menschen in seiner That und Wortoffenbarung aufgehoben.

Der thatsächliche Gebrauch der h. Schrift in der Gemeinde, wie ihre Bedeutung für Theologie und Religion, konnte auf die Dauer keinem noch so entschiedenen Spiritualisten verborgen bleiben, jeder mußte ihr irgendwie gerecht zu werden suchen. Auch Capito hat mannigfache Ansätze dazu gemacht. Obwohl die Schrift erst für die, welche die Salbung und den Geist haben, verständlich ist, soll sie doch — wie schon Zwingli behauptete — der Prüfstein und die Norm für jegliche christliche Wahrheit sein, auch soweit diese durch innere Offenbarungen hergestellt wird (cf. bei Heberle 292); die Schrift legitimiert erst die inneren Eingebungen als göttliche, das ist die auf reformierter Seite gewonnene Formel zur Sicherung gegen die Ausschreitungen des Spiritualismus. Damit hängt die Anerkennung der Schrift als eines göttlichen Produktes zusammen, denn dies ist ja das Merkwürdige, daß selbst die extremsten Rationalisten, wie S. Franck, das Dogma von der Inspiration ruhig stehen ließen, es aber sofort vergessen und die Schrift zum toten Buchstaben werden lassen, wenn es sich darum handelt, ihren Wert als Gnadenmittel anzuerkennen. Weil das innere ins Herz geschriebene Wort dem Menschen alle göttliche Wahrheit und Kraft gibt, bleibt für das äußere Wort nur die Thätigkeit übrig, an das innere Wirken des

Geistes zu erinnern und darauf hinzuweisen: „Der Glaube entsteht nämlich immerhin durch das Hören, in der Art, daß die Worte des Predigers, welche das äußere Ohr treffen, durch den Geist inwendig dem Herzen gewiß gemacht werden; er ist so, obwohl von außen angeregt, doch in Wahrheit kein Werk menschlicher Unterweisung, sondern eine Gabe Gottes. Der Gebrauch des äußeren Wortes ist demnach im Grunde nur für den Anfang nötig, ist einmal von ihm aus der erste Anstoß gegeben, so fließt das Weitere aus dem frommen Gemüt, wenngleich der Gläubige die Vergleichung der Schrift nicht verschmäht" (Heberle l. c. 290).[1]) All diese Gedanken bedeuten Ansätze, der Schrift einige Bedeutung zuzuweisen, aber mehr als Zeugnisse des guten Willens und Nachdenkens Capitos sind sie kaum, seiner Grundtendenz nach bleibt er durchaus Spiritualist. Externa omnia dubia sunt, nur die innere unctio stellt unsere Beziehung zu Gott her, bleiben seine charakteristischen Leitsätze.

Öcolampad hat seine Ansichten über das Verhältnis von Wort und Geist in dem sogenannten „Antisyngrama"[2]) entwickelt, ohne allerdings sich in allen Punkten ganz verständlich machen zu können. Die lutherische Lehre mit ihrer engen, organischen Verbindung von Wort und Geist wird abgelehnt, da die sich aus ihr mit Notwendigkeit ergebende Konsequenz einer regelmäßigen Gnadenwirkung der Erfahrung widerspräche. Das innerliche Wort, das in gar keiner Beziehung zum äußeren steht, leistet die religiöse Umschaffung im Menschen: „Sie vermainen aber der gayst sey in die wort verwycklet und von in ungeschyden. O wēn dem also wer / so wurd kayn ler vergebens seyn / der gayst wer nit müssig. Aber das innerlich bestendig wortt / und das eusserlich / die seynd so weit vō einander / als

1) Als Beleg für diese Ausführungen cf. die Äußerung Capitos: „Pius verbo utitur externo quidem, sed quod ad spiritum excitandum famuletur. Ideo ab eo primum gradum facit, ut reliqua ex animo pie comparato fluant. Spiritualiores mortuae in posterum literae haud innituntur, sed nituntur arraboni spiritus, quem et probant et incitant collatione scripturarum. Neque humanitus erudiuntur, sed hauriunt omnem doctrinam suam ex Deo et huius spiritu" (bei Heberle l. c. 290 Anm. 4).

2) Der genaue Titel lautet: „Billiche antwort Johan Ecolampadij auff D. Martin Luthers bericht des sacramētts halb / sampt einem kurtzen begryff auff etlicher Prediger in Schwaben gschrifft die wort des Herren nachtmals an treffendt. 1526". Einiges für unsere Frage Wichtige findet sich bei Hagenbach „J. Öcolampad" Elberfeld 1859.

weyt das gesatz und die gnad" (l. c. G_r). Dies innerliche Wort scheint aber nach Öcolampad dem Menschen nicht dauernd immanent zu sein, denn „das natürlich Licht ist durch die Sünde verdorben" (l. c. G_r), vielmehr geht es auf eine unvermittelte Offenbarung Gottes und Christi zurück, ja Ö. kommt sogar der kirchlichen Auffassung soweit entgegen, daß er diese innere Offenbarung nur auf die äußere Predigt — aber nicht notwendig gleichzeitig — folgen lassen will: „Nymant leugnet / das nit auß göttlicher ordnung die predig fürgeen soll. Warumb aber? uff dz der mēsch jnwendig den waren Lerer Christum hör / der mit dem wort oder lang hernach lere / dann aigentlich davon zu reden / so mag noch das eusserlich wortt / noch eynerlay creatur / noch gemäld noch ceremoni / noch Sacrament leeren / aber ermanen / das man yn sich selbs gans / und den jnnerlichen lermayster höre / der wirt die gütte gottes und sein warhait antzaigē mit dem jnnerlichen wort / und also den glauben geben unnd meren. Vil hören die äusserlichen stym̄ / sie glauben aber nitt. Glauben haist von Gott gelert und vom Vatter getzogen werden" (l. c. G_r). Gut reformatorisch an dieser Aussage ist, daß Öcolampad den gesamten Zweck der göttlichen Wirkung nicht in der Mitteilung irgend welcher Wahrheiten, sondern in der Erzeugung des Glaubens aufgehen läßt, aber die Bestimmung des Zweckes der Schrift, allein auf das innere Wirken Gottes hinzuweisen, ist nur der Ausdruck der Verlegenheit, für die nun doch einmal vorhandene Schrift irgend eine Bedeutung zu gewinnen. Diese Auskunft ist dann von den meisten Spiritualisten, besonders aber von Weigel und Böhme wieder aufgenommen worden: „Dann wiewol die Wort nit leeren / aigentlich darvon zu reden / so seyndt sie aber ermanend zaychen / die unns raitzen zu suchen in uns die dyng / so durch die wort bedeutet seind / nit das wir sie durch sie erlernenn / aber das wir die warhayt inn uns suchen / und also geleret werden" (l. c. Gij_r). [1]) Umgekehrt zeigt Öcolampad, daß alle äußerlichen Worte aus dem innerlichen entstanden, und nur Abbilder sind „von dem ynnerlichen gemüt unnd vom ynnerlichen wort" (l. c. $Tiij_r$). In diesen Sätzen ist von Öcolampad einer seiner Gnadenmittellehre kongruente Auffassung der Entstehung der Schrift angedeutet, insofern diese nicht ein direktes Produkt des heiligen Geistes, sondern nur ein Abbild des inneren, in den Propheten wirksamen Wortes ist. Deutlicher werden wir den Spuren dieser Gedanken bei Schwenkfeldt,

1) cf. eine weitere Stelle bei Hagenbach l. c. S. 243.

Arndt, Rahtmann begegnen, von denen der erste und vielleicht auch der dritte direkt von Öcolampad in ihren Formeln angeregt sind.[1]) In späterer Zeit hat Ö. diese spiritualistischen Gedanken etwas zurücktreten lassen (cf. Hagenbach 184), aber Hagenbach schlägt ihre Bedeutung für Öcolampads Gesamtanschauung viel zu gering an. Wenn Ö. auch später davon redet, daß das beim Gottesdienst gepredigte Wort eine besondere Kraft habe — er vertritt entschieden gerade die Bedeutung des Kirchenwortes als Gnadenmittel — so soll wohl mit diesem Satze nur die äußere Ordnung Gottes gewahrt werden, während die eigentlich religiöse Wirkung doch dem Geiste verbleibt.[2]) Öcolampad hat nicht in dem Maße, wie Zwingli in seiner späteren Zeit eine positive Stellung zur Schrift zu gewinnen vermocht. Zwingli, Capito und Öcolampad zeigen, daß die reformierte Theologie sich in der Gnadenmittellehre durchaus noch nicht prinzipiell vom Spiritualismus geschieden wußte, während sie die enge organische Verbindung von Wort und Geist, wie sie sich auf lutherischer Seite anbahnte, bewußt abwehrte. Erst als der Spiritualismus den geschichtlichen Inhalt des Christentums immer mehr zu gefährden drohte, suchte man die Schrift stärker als alleinige Quelle und Norm für den Inhalt alles göttlichen Handelns zu gewinnen, aber Gnadenmittel wurde sie darum noch nicht, dies blieb der Geist, das Wort konnte es nie werden, denn immer wieder trat der Gedanke an die Prädestination hindernd dazwischen. Diese zweite Stufe in den Aussagen der reformierten Theologie über das Wort als Gnadenmittel bei scharfer Auseinandersetzung mit der lutherischen repräsentiert Butzer.

§ 11.

Butzer.

Keiner unter allen kirchlichen Theologen der Reformationszeit hat die Lutherschen Anschauungen von der durchs Wort vermittelten Geistwirkung in so energischer und prinzipieller Weise bestritten, wie

---

1) Weitere Ausführungen Öcolampads hierüber T. ij 2v cf. Gr. Schwenckfeldt ließ sich zu seinem einen Buch 1527 von Öc. ein Vorwort schreiben. Von Rahtmann behaupten seine Gegner, daß er aus dem Antisyngramma gelernt habe.

2) Auch auf die Notwendigkeit, das Gehörte zu verstehen, weist er in vorbildlicher Weise hin (cf. Hagenbach 197 ff.).

Martin Butzer,[1]) in der Schärfe seiner Polemik geht er weit über Zwingli und die übrigen Reformierten hinaus. Mit genauer Anführung der Lutherschen Anschauungen tritt er in bewußten Gegensatz zu ihnen. Allerdings ist die Polemik gegen Luthers Lehre vom Wort nicht Selbstzweck, sondern sie soll den Unterbau für die Bestreitung seiner Abendmahlslehre liefern[2]) (cf. in 4 Evang. II 50 C). Luthers Lehre, so behauptet Butzer, sei nicht orthodox, kein rechtgläubiger Lehrer habe sie je geteilt,[3]) sie sei nur eine Erneuerung des Thomismus (l. c. II 50 C).[4]) „Nemo unquam orthodoxorum hunc spiritum vel communi vel privata Lege, sic verbo addixit, ut medium et instrumentum illud faceret, quo ille sanctis daretur" (in 4 Evang. II 50 A). Auch die Schriftgemäßheit von Luthers Lehre wird bestritten, Butzer bricht in die entrüstete Frage aus: „Quis autem non mirtur hanc confidentam temeritatem? Ex qua obsecro scriptura ista nobis pro-

1) Eine Bestätigung der im Text vorgetragenen Auffassung Butzers finde ich nachträglich in der kürzlich erschienenen vortrefflichen Arbeit Langs: „Der Evangilienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie von Lic. A. Lang" Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche II 2. Leipzig 1900. Mit Recht sagt dieser: „Wie man von einer ‚Theologie des Kreuzes' gesprochen hat, so könnte man Butzers Lehre geradezu die ‚Theologie des Geistes' nennen, so vielfältig spricht er vom Geist, so wichtig ist er ihm für das Ganze seiner religiösen Anschauung" (S. 130). Butzers starke Verwandtschaft mit spiritualistischen und enthusiastischen Gedanken wird von Lang nicht verschleiert (127), vielmehr seine Verwandtschaft mit täuferischen und mystischen Ideen ins Licht gestellt (cf. S. 135 u. 140). In der späteren Zeit allerdings hat sich Butzers Lehre vom Wort stark gewandelt und die Anklänge an den Enthusiasmus sind ausgemerzt worden (cf. S. 132 u. 300 ff.).

Von Butzers Schriften sind für unsere Darstellung benutzt: „M. Buceri Scripta Anglicana fere omnia" Basiliae 1577. Sie bieten eine relativ sehr geringe Ausbeute. Bedeutend mehr findet sich in den: „Metaphrases et Ennarrationes in Epistolam ad Romanos" 1536 und den „Ennarrationes Perpetuae in Sacra Quatuor Evangelia" Marpurgi. (Keine Jahreszahl.)

2) Mit richtigem Blick erkannte Butzer, daß Wort- und Sakramentslehre bei Luther nach dem gleichen Schema gebaut sind.

3) Dieselbe Taktik gegenüber Luthers Abendmahlslehre, sie als Neuerung darzustellen, befolgte auch Öcolampad und machte gerade durch dies Argument Melanchthon an Luthers Lehre irre (cf. Seeberg D.G. II 337).

4) Auch diese Beobachtung B.'s ist geschichtlich nicht unrichtig. Luthers Wort und Sakramentslehre in ihrer ausgebildeten Fassung hängt mit der des Thomas, nach der die signa gratiam conferant, zusammen, und nicht mit der des Duns, nach der nur anläßlich (occasionaliter) der irdischen signa das göttliche Wirken eintritt.

feruntur? unde probantur? . . . Quomodo audent igitur isti scribere nemini spiritum et fidem dari, nisi per externa illa, verbum et sacramenta?" (In 4 Evang. II 50B u. II 50D).[1]) In Butzers temperamentvoller Sprache lautet das Gesamturteil über Luthers Meinung, sie sei ein „deliramentum" (In 4 Evang. II 50C).[2])

Wie bestimmt nun aber Butzer selbst positiv die Art der göttlichen Gnadenwirkung und die Bedeutung des Wortes für diese? „Veritas vero sic habet. Tantum ad docendum et monendum cooperariis nobis uti Deus voluit, propter dilectionem et veram unionem inter nos tanto melius servandam,[3]) sed adeo nihil quae loquimur Verba Dei, nedum sacramenta conferunt, ut nihil esse nos Paulus recte affirmat . . . . Nos libenter verbum quod nos loquimur et sacramentum, quod nos exhibemus, nihil nisi evanidum signum esse fatemur, si non cooperetur Deus, id est, animo persuadeat et docet, quae nos ex ipsius verbis proponimus et sacramentis representamus, si autem cooperetur, ut verbi a nobis praedicati, et sacramentorum significatio efficax sit, et cum fructu Dei bonitatis admoneant, atque ad aemulandam incitent, iam non evanida, sed vera et salutaria esse praedicamus" (In 4 Evang. II 50C cf. In Ep. ad Rom. 77. Script. Angl. S. 173). „Non igitur cum verbo hic spiritus offertur, sed e supernis infunditur, ut verbum intelligatur. Illud vero: Ex auditu est fides, aliud nihil probat, quam si de Deo credi aliquid debeat, oportere, ut id antea sit auditum.[4]) Libenter igitur fatemur Deum communi lege verbum externum exhibere ad docendum suos, sed quod propterea, medium et instrumentum sit, quo detur spiritus et alia Dei dona nec . . . . probabitur" (In 4 Evang. II 50A cf. in Ep. ad

1) Kurz vorher hat Butzer Luthers dahingehende Äußerungen wörtlich citiert und dann bemerkt, daß Luthers Anhänger die Äußerung ihres „Alpha" abzuschwächen suchten, indem sie hinzufügten „communi lege" gebe Gott den Geist durchs Wort.

2) Weitere Polemik und Vorwürfe cf. in 4 Evan. II 50C. In epist. ad Rom. 73.

3) Dieser bedeutsame Gedanke wird weiter ausgeführt (In Epist. ad. Rom. 73): „Hic perpendendum, quantum velit Deus nostro ministerio ad salutem fratrum efficere . . . Quo enim nos invicem Deus fortius coniungat et in unum cogat, etiam quae aeterna salutis sunt, per nos mutuo administrare nobis decrevit" (cf. in Ep. ad. Rom 422).

4) „Corpore et animo constare nos Deus voluit, et quod mens discat, ingerendum illi per sensus" (In Ep. ad Rom. 422). Das Falsche an dem Satz ist seine Beschränkung auf den Verstand. Alles, was der Mensch empfängt, kommt ihm per sensus, auch die Motive zu Willensbewegungen.

Rom. 421 u. 422). In diesen Sätzen liegen klare, konsequent durchgeführte Gedanken über die Lehre vom Gnadenmittel vor, die sich ebenso deutlich von der lutherischen, wie von der spiritualistischen Auffassung unterscheiden. Dem Wort kommt lediglich die Mitteilung der zu glaubenden Wahrheiten und der zu befolgenden ethischen Normen zu, denn der Vorstellungsinhalt des Verstandes kann dem Menschen nur auf sinnlichem Wege zukommen. Damit ist der Inhalt des geschichtlichen Christentums gegen jede Ersetzung durch neue Offenbarungen sicher gestellt. Aber selbst zu einem wirklichen Verständnis des Wortes ist es nötig, daß der Geist uns unvermittelt von oben eingegossen werde (e supernis infundi); er kommt nie durchs Wort, diese These scheidet Butzers Anschauung von der lutherischen Verbindung von Wort und Geist aufs deutlichste. Der Geist allein erzielt in den Menschen wirklich göttliche Wirkungen, er allein gibt die Gnade. Erst durch das vom Wort isolierte Wirken des Geistes erlangt dessen Inhalt Wert, Bedeutung und Kraft für den Menschen. Gnadenmittel ist das Wort für ihn nicht, sondern nur als Offenbarungsurkunde kommt es in Betracht.

Butzer ist strenger Prädestinatianer, daraus ergeben sich notwendige Konsequenzen für die Gnadenmittellehre. Die Geistwirkung tritt nur bei den Prädestinierten ein: „Neque latet in carne (sc. spiritus), sicut ignis in calce, sed imprimitur e supernis, in eos, qui ad vitam electi sunt“ (In 4 Evang. II 50 A). Nur weil die Thessalonicher electi waren, war bei Pauli Predigt gegenwärtig: „simul vis dei, spiritus sanctus, hic ea que Paulus praedicabat, ita persuasit illorum cordibus, ut certissime omnia amplecterentur“ (In Rom. 77). Butzer betont sowohl die Freiheit Gottes, das äußere Wort nur bei den Erwählten etwas gelten zu lassen, wie seinen Willen, die Erwählten nicht durchs innere Wirken ohne das äußere Wort selig zu machen, das letztere deshalb, weil er mit allem Ernste an dem geschichtlichen Charakter des Christentums, der durch das äußere Wort gewahrt wird, festhält: „Apostolus hic (sc. Röm. X 14) nihil aliud docet, quam Deum uti praedicatione externa fidem electis sibi ingenerando“ (In Rom. 421), „sine hoc (sc. verbi ministerio) nemini suum spiritum, suam internam doctrinam largiri soleat“ (In Rom. 73).[1]) Ja angesichts von Röm. I 16 versteht sich Butzer sogar zu dem Zu-

1) Für die Verächter des äußeren Wortes, die sich eigener Offenbarungen rühmen, hat auch Butzer scharfe Worte (In Rom. 73 u. 422).

geständnis, daß Gott seine Kraft zu unserer Wiederherstellung non nisi per evangelium[1]) auswirken wolle (In Rom. 77 cf. 422). Aber alle äußeren Ordnungen haben doch nur für die Prädestinierten Wert: „In arbitrio si quidem Dei est, quomodo utatur suis organis et ad quid Evangelium externe praedicatum valere velit. Ipse aperit, quibus vult, ostium fidei" (In Rom. 77). Alle Veranstaltungen des Reiches Christi — und dazu gehört vor allem auch das auf göttlichen Befehl zurückgehende Predigtamt (In Rom. 422) — sind für die Prädestinierten bestimmt; die electi sammelt Gott „misso eis Evangelio suo per delectos ad id a se ministros et adspirato suo spiritu" ... (Script. Angl. S. 32).[2]) Butzers Lehre vom Gnadenmittel ist also wesentlich bedingt durch seine Annahme der Prädestination.

So wirken bei denen, wo die göttliche Gnade ihr Ziel erreicht, Wort und Geist; über beider logisches und zeitliches Verhältnis spricht sich Butzer nicht bestimmt aus, sondern er begnügt sich mit der Auskunft, der Geist komme „nunc ante, nunc post perceptum evangelium" (In 4 Ev. II 50 A). Das ante belegt er biblisch und geschichtlich durch das Beispiel des Cornelius: „Nam ex hoc spiritu eleomosynas suas fecit et preces fudit, antequam de Evangelio esset edoctus Cornelius" (In 4 Evang. 50 A). Das Problem, das gerade die Erzählung von Cornelius bietet, hat Butzer wohl herausgefühlt, denn setzt man das von Cornelius erzählte Thun nicht auf Rechnung des Geistes, so kommt man leicht zu der Annahme eines auch dem natürlichen Menschen möglichen religiös-sittlich Guten.[3]) Der Geist

1) Instrumental ist dieses per nicht gemeint, sondern B. geht nur soweit, ein gleichzeitiges Wirken von Wort und Geist anzuerkennen. Dabei kommt aber auf jeden Fall die eigentliche Gnadenwirkung dem Geiste zu „... iam ubi Evangelium administratur, cooperante Domino et dante incrementum, id est, adflante simul suum spiritum, ut fides ei habeatur, vera ipsius cognitio percipitur, idque ex spiritu sancto, divina virtute, quae simul animum adficit et immutat" (In Rom. 77).

2) cf. dazu die ausführliche Definition des Reiches Christi als administratio et procuratio salutis aeternae electorum dei (Scri. Angl. 31). Im ganzen tritt in den in England verfaßten Schriften Butzers der Gegensatz gegen Luthers Lehre stark in den Hintergrund. B. bewegt sich später in der Gnadenmittellehre mehr in allgemeineren biblischen Wendungen unter Übergehung der Details (cf. z. B. 524).

3) Als Ausweg aus diesem Dilemma bietet sich vielleicht die Reflexion darauf, daß Cornelius inmitten der alttestamentlichen Gottesgemeinde stand und er durch das in ihr erschallende, vom Geist durchwaltete Zeugnis zu seinem religiösen Verhalten angeregt wurde.

wirkt überhaupt erst das Verlangen nach dem Worte, so daß diese vorbereitende Wirkung des Geistes dem Worte vorangehen muß,[1]) der augustinische Gedanke einer Art von gratia praeveniens wird modifiziert von Butzer wieder aufgenommen.

Trotz seiner Geringschätzung des Wortes als Gnadenmittel hat er doch eine Reihe bedeutsamer Erwägungen angestellt, um die Wahl des von Menschen geredeten und gepredigten Wortes zur Verbreitung der göttlichen Heilswahrheit zu motivieren. Schon Luther hatte darauf hingewiesen, daß es etwas Liebliches und Anziehendes hat, gerade durch Menschen das göttliche Heil zu erlangen; Butzer zeigt, wie die Thatsache, daß Menschen einander zum Heile helfen, für die soziale Bindung und Vereinigung der Menschen unter einander von höchster Bedeutung ist. Der Besitz des Wortes und die dadurch gegebene Fähigkeit, anderen etwas mitzuteilen, bezeugt, daß der Mensch zur sozialen Liebesgemeinschaft mit anderen bestimmt ist, und stärker kann sich diese Gemeinschaft nicht bethätigen, als wenn einer zum anderen Worte, die zum ewigen Leben helfen, redet. Eine wirkliche Fundamentierung erhalten diese Gedanken allerdings erst durch die Voraussetzung, daß die menschliche Rede wirklich Gottes Wort ist, und das fehlt bei Butzer, ein Umstand, der aber nicht hindern kann, die bleibende Bedeutung dieser Bemerkungen anzuerkennen.

Butzers Verständnis der Gnadenmittellehre ist das herrschende in der reformierten Dogmatik geworden. Calvins gesamte Ausführungen über Wort und Geist liegen im Grundriß bei Butzer vor. Der Bruch mit dem Spiritualismus, soweit dieser den Inhalt des geschichtlichen Christentums erweitern oder zerstören wollte, ist schon von ihm vollzogen und die Bedeutung der Schrift für die christliche Erkenntnis auch des einzelnen Gläubigen sichergestellt. Ebenso aber ist klar gesagt, daß das Wort nie selbst die Gnade bringt, noch auch der Geist durch dasselbe als sein Instrument wirkt. Er allein erzeugt in den Herzen der Menschen religiöse Wirkungen, aber nur die Prädestinierten sind Objekte seiner Thätigkeit. Schon Butzer hat die Bestimmung, daß nach Gottes Willen nur in denen die Prädestination durch den Geist realisiert wird, die das Wort vernommen haben, die also in Beziehung zu dem geschichtlichen Christentum stehen. Hier setzen Calvins Ausführungen dann wieder ein, die auch in den Par-

1) Der Geist wirkt „ut et verbum Dei sitiamus“ (In 4 Evag. I, 26 C).

tien an Butzer anknüpfen, wo es sich um die Motivierung der Wahl des Wortes zur Verbreitung der göttlichen Wahrheit handelt.

So bestätigt sich Seebergs Feststellung, daß Butzers Theologie eine Vorstufe der Theologie Calvins ist, die zunächst an anderen Fragen erwiesen wurde (D. G. II 382 ff.), in vollem Umfange an dem Verhältnis der Lehre Butzers und Calvins über das Gnadenmittel des Wortes.

§ 12.

Calvin und die reformierten Bekenntnisschriften seiner Richtung.

Der Dogmatiker und Systematiker der Reformationszeit ist Calvin, auch die Lehre von Wort und Geist erscheint zum erstenmal bei ihm als ein in sich abgerundetes, zusammenstimmendes Ganze. Nicht eine Mannigfaltigkeit verschiedener Vorstellungen, wie bei Luther, nicht ein Aufundabschwanken spiritualistisch und kirchlich orientierter Anschauungen wie bei Zwingli, beobachten wir bei Calvin, sondern geschlossene, ineinandergreifende Vorstellungen, die im Zusammenhang mit den Grundgedanken seines theologischen Systems stehen. Mit voller Energie tritt Calvin auf die Seite des geschichtlichen, auf der Bibel ruhenden Christentums, eine Erweiterung des Offenbarungsgebietes über das N. T. hinaus, ist ausgeschlossen, was Gott uns zu sagen hat, hat er uns gesagt. Zur Fundamentierung dieser Sätze hat Calvin eine strenge Inspirationslehre ausgebildet; unter den Theologen der Reformationszeit ist er der Urheber der orthodoxen Inspirationslehre auch für die lutherische Dogmatik. Die naturalistische Begründung der Religion tritt bei Calvin ganz wie bei Luther durchaus hinter die positiv geschichtliche zurück. Eine religiöse Anlage im Menschen nimmt auch er an, aber von selbst kann sie nie zur Vollendung kommen: „Sicut autem omnibus inditum esse divinitus religionis semen experientia testatur, ita vix centesimus quisque reperitur, qui conceptum in suo corde foveat, nullus autem in quo maturescat“ (C. R. 30, 38).[1] Zwinglis Gedanke, daß Heiden wie Aristides oder

1) Die Citate beziehen sich auf Band und Seitenzahlen der Werke Calvins im Corpus Reformatorum. Die Institutio ist vorwiegend in der Ausgabe von 1559 benutzt, in welcher die Lehre von Wort und Geist am ausführlichsten behandelt ist, nur wo ein besonderer Anlaß vorliegt, ist auf die früheren Ausgaben zurückgegriffen. (Über das Verhältnis der verschiedenen

Scipio in irgend einem positiven Verhältnis zur christlichen Religiosität oder Ethik gestanden hätten, wird von Calvin entschieden abgelehnt (30, 721). Von dem Gedanken der ewigen electio aus war die Annahme möglich — und sie ist häufiger vorgekommen, so bei Capito (cf. S. 113) —, daß die Erwählten sich von Geburt an durch den Besitz des Geistes oder einer Art von innerem Wort von den reprobi unterschieden. Calvin weist diese Auffassung streng zurück, da von ihr aus das ganze geschichtliche Christentum entwertet werden konnte: „Nam qui ab ipsa nativitate insitum esse eorum (sc. electorum) cordibus semen nescio quod electionis somniant, cuius virtute semper ad pietatem timoremque Dei sint inclinati, nec scripturae autoritate adiuvantur, et ipsa redarguuntur experientia“ (30, 720). Die electi unterscheiden sich somit in keiner Weise von den anderen, bis eine in der Zeit erfolgende besondere Gotteswirkung sie trifft; erst in der vocatio realisiert sich die electio. Und diese Notwendigkeit der geschichtlichen Gnadenwirkung Gottes und ihrer Vermittelung, wie des gesamten Werkes Christi begründet sich für Calvin auf den gleichen göttlichen Ratschluß vor aller Zeit, mit welchem Gott bestimmte Menschen zu retten beschloß und zwar gerade durch diese Mittel.[1]) So ist also die Stellung der Schrift als notwendiges Mittel bei der Neuschöpfung der Menschen bei Calvin in den letzten Prinzipien seines Systems wohl begründet. Er zeigt die Notwendigkeit der Schrift zunächst für die religiöse Erkenntnis. Nur ein discipulus scripturae erkennt die vera religio (30, 54); in ihr ist nichts übergangen, was scitu necessarium et utile ist, sie bietet nur „quod scire conducat“ (30, 681). Neue Offenbarungen, wie sie die Schwärmer träumen, sind ausgeschlossen, die Schrift ist die einzige Gabe aus dem Himmel: „Sed quoniam non quotidiana e coelis redduntur oracula, et scripturae solae exstant quibus visum est Domino suam perpetuae memoriae veritatem consecrare: non alio iure plenam apud fideles autoritatem obtinent, quam ubi statuunt e coelo fluxisse, ac si vivae ipsae Dei voces illic

Ausgaben cf. Köstlin „Calvins Institutio nach Form und Inhalt“. St. u. Kr. 1868.) In der monographischen Litteratur über Calvins Leben und Wirken oder einzelne Abschnitte aus demselben finden sich u. W. keine Bemerkungen, die unsere Frage förderten. Auch Stählin und Kampfschulte bieten nichts Bemerkenswertes.

1) Daß diese eigentlich ebenso, wie das Werk Christo überflüssig seien, und Gott alles so hätte thun können, ist ein häufiges Räsonnement, das von nicht allzutiefem Verständnis des Prädestinationsgedankens zeugt.

exaudirentur" (30, (56).[1]) Ist aber so die Schrift im strengsten Sinne ein Werk des h. Geistes, so ist es wohlverständlich, daß er nichts ihr Entgegengesetztes noch über sie Hinausgehendes redet, denn der Geist ist sich immer par et conformis und es ist für ihn keine Schmach, wie die fanatici behaupten, sich dem, was er einmal geredet hat, für immer zu unterwerfen (30, 70). Aber zur religiösen Versicherung der Schrift als der Wahrheit und Offenbarung Gottes bedarf es des testimonium spiritus sancti. Dieses erfolgt nun nicht durch und aus der Schrift, sondern es ist ein selbständiger, unvermittelter Akt des Geistes im Herzen der Menschen, der zu seinem Objekt und Ziel die Schrift hat: „Atqui testimonium spiritus omni ratione praestantius esse respondeo. Nam sicuti Deus solus de se idoneus est testis in suo sermone, ita etiam non ante fidem reperiet sermo in hominum cordibus quam interiore spiritus testimonio obsignetur. Idem ergo spiritus qui per os prophetarum loquutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse quod divinitus erat mandatum" (30, 59). Formell nimmt also wohl Calvin eine Wiederholung des Aktes der Inspiration an, sofern dieser in einer unvermittelten Berührung des Gottes- und Menschengeistes besteht. Weil aber das zu vergewissernde Objekt schon im Gesichtskreis des Menschen liegen muß, ehe die Vergewisserung eintreten kann, besteht bei den Menschen nicht nur logisch, sondern wohl auch zeitlich früher schon eine Beziehung zur Schrift als zum Geiste, dessen Sache es ist, „illam ipsam, quae per evangelium commendatur, doctrinam mentibus nostris obsignare" (30, 70); ein religiöses Verhältnis aber zur Schrift entsteht erst nach dem Wirken des Geistes, so daß dieser der eigentlich schöpferische Urheber des neuen Lebens im Menschen ist: „Maneat ergo hoc fixum, quos spiritus sanctus intus docuit, solide acquiescere in scriptura" (30, 60). Aber die innere Wirksamkeit des Geistes bedarf nun ihrerseits wieder als Beglaubigung und Kontrolle der Schrift; mit diesem Gedanken, den schon Zwingli und Butzer, wenn auch weniger klar ausgesprochen hatten, hat Calvin prinzipiell jeglichem Spiritualismus den Zugang verschlossen und der Schrift eine wirkliche Bedeutung für das religiöse Bewußtsein neben der Wirksamkeit des Geistes gesichert. Es ist ein Verhältnis der Reziprozität zwischen Geist und Wort, keins ist vollständig und erfüllt seinen

1) Auf die Details der Inspirationslehre Calvins einzugehen, haben wir keinen Anlaß.

Zweck ohne das andere, Glaubensgewißheit kommt im Menschen erst zu stande durch die Übereinstimmung des Inhaltes der Schrift mit dem Ertrag der inneren Arbeit des h. Geistes im Herzen: „Nec his repugnat quod nuper dictum est: verbum ipsum non valde certum nobis esse nisi spiritus testimonio confirmetur. Mutuo enim quodam nexu Dominus verbi spiritusque sui certitudinem inter se copulavit; ut solida verbi religio animis nostris insidat, ubi affulget spiritus qui nos illic Dei faciem contemplari faciat; ut vicissim nullo hallucinationis timore spiritum amplexemur, ubi illum in sua imagine, hoc est in verbo, recognoscimus. Ita est sane. Non verbum hominibus subitae ostentationis causa in medium protulit Deus, quod spiritus sui adventu extemplo aboleret, sed eundem spiritum, cuius virtute verbum administraverat, submisit, qui suum opus efficaci verbi confirmatione absolveret“ (30, 71). Der Schrift wird also eine besondere, vom Geiste unabhängige Bethätigung zugeschrieben, ihr muß eine besondere Kraft zu Grunde liegen; Calvin kennt eine natürlich-psychologische Kraft der Schrift, aber wo er von ihr redet, sucht er sie sofort über die anderer Schriften zu erheben, [1]) ohne daß sie etwa mit der Kraft des Geistes in Beziehung gesetzt wird. Wir erhalten also noch eine Art Mittelkraft, die zwischen der natürlich-psychologischen und der des Geistes steht, ein unglücklicher Gedanke, zu dem Calvin durch seine Trennung von Wort und Geist geführt worden ist.

Trotzdem für Calvin die Begründung der Wahl gerade des Wortes als Gnadenmittel durch den Hinweis auf den Willen Gottes genügte, suchte er für sie doch ähnlich wie Luther und Butzer eine Reihe von anderen Gründen anzuführen. Zwei davon sind wirklich von durchschlagender Kraft. Gott hat das Wort mit Rücksicht auf die sinnliche Organisation und die Freiheit des Menschen gewählt; bei einem unvermittelten Reden Gottes müßten alle Menschen glauben und so ihrer Freiheit verlustig gehen (30, 777). „Quia autem ruditas nostra et segnities, addo etiam ingenii vanitatem, externis subsidiis indigent, quibus fides in nobis et gignatur et augescat, et suos faciat progressus usque ad metam, ea quoque Deus addidit, quo infirmitati nostrae consuleret, atque, ut vigeret evangelii praedicatio, thesaurum hunc apud ecclesiam deposuit“ (30, 745).[2]) Diese Sätze gehen auf

1) Wenn man in der Schrift liest: „ita vivide te afficiet, ita cor tuum penetrabit, ita medullis insidebit, ut prae istius sensus efficacia, vis illa rhetorum ac philosophorum prope evanescat (30, 62).

2) Mehr erbauliche Bedeutung haben zwei andere Erwägungen, nämlich

Anregungen Luthers zurück. Von Butzer stammt der andere Gedanke, daß sich Gott des Wortes bediene, als des gangbaren menschlichen Kommunikationsmittels;[1]) durch seinen Gebrauch entsteht und erhält sich auch die von Gott gegründete Gemeinschaft der Kirche: „Nobis vero quod ex Paulo citavimus tenendum est, ecclesiam non aliter aedificari quam externa praedicatione, nec alio vinculo inter se retineri sanctos, nisi dum uno consensu discendo et proficiendo ordinem ecclesiae a Deo praescriptum colunt“ (30, 751). Das die Gemeinde konstituierende Wort ist aber nicht in erster Linie die Schrift, sondern das lebendige Wort der Predigt, dies ist darum das eigentliche Gnadenmittel, eine richtige Erkenntnis, die Calvin mit der gleichen prinzipiellen Schärfe geltend macht, wie Luther und die darum als reformatorisches Gemeingut gelten kann: „Multos impellit vel superbia vel fastidium, vel aemulatio, ut sibi persuadeant privatim legendo et meditando se posse satis proficere atque ita contemnant publicos coetus, et praedicationem supervacuam ducant. Quoniam autem sacrum unitatis vinculum quanto in se est, solvunt . . . nemo iustam. . . . effugit poenam“ (30, 750). Bei dieser wirksamen Predigt der Kirche setzt Calvin selbstverständlich ihre substanzielle Identität mit der Schrift voraus (C. R. 77, 206); der sittliche Zustand des Predigers übt dagegen keine Influenz auf die Wirksamkeit der Predigt. Die bisher besprochenen Ausführungen Calvins zeigten weitgehende Übereinstimmung mit Luther, so in der völligen Verwerfung eines angeborenen inneren Wortes auch in den Prädestinierten, in der Bindung alles göttlichen Wirkens an die positive geschichtliche Offenbarung, die alle Geisteswirkungen als göttliche erst legitimiert. Auch in der Betonung des lebendigen Wortes als des eigentlichen Gnadenmittels, wie in der Begründung der Wahl gerade des Wortes als Gnadenmittels reichen sich Luther — vielleicht durch Vermittlung von Butzer — die Hand. Aber schon da, wo es sich um die Form der Vergewisserung der h. Schrift als göttlicher Wahrheit handelte,

die, daß der Gebrauch menschlicher Organe demütigender sei als ein unvermittelter Verkehr Gottes mit uns (30, 777), andererseits aber es doch wieder eine hohe Ehre für den Menschen sei, wenn Gott desselben Worte für sein Wirken gebrauche: „. . . inter tot praeclaras dotes, quibus ornavit Deus humanum genus, haec praerogativa singularis est, quod dignatur ora et linguas hominum sibi consecrare, ut in illis sua vox personet“ (30, 750 cf. 30, 53 u. 949).

1) Auch dieser Gedanke knüpft an Luthers Ausführungen an, der allerdings mehr an das Wort als Mittel, sich gegenseitig Liebe zu erweisen, dachte.

löst Calvin das testimonium spiritus sancti von der Schrift, obwohl er sie nicht hinsichtlich ihrer Wirksamkeit mit weltlichen Schriften auf eine Stufe stellen will. Das begründet eine Differenz mit Luther, deren Umfang noch deutlicher wird, wenn jetzt die Verhältnisbestimmungen des göttlichen und menschlichen Faktors bei dem Gnadenwirken Gottes nach Calvins Meinung festgestellt werden.

Calvin, der sich sowohl vor einer Überschätzung wie Unterschätzung des äußeren Wortes hüten will, nimmt seinen Ausgang von einer gründlichen biblisch-theologischen Untersuchung, die mit methodischer Sicherheit geführt ist. Er klassifiziert die Schriftaussagen nach zwei Gesichtspunkten: „ubi Deus autor praedicationis spiritum suum cum ea coniungens, fructum inde promittit, vel rursum, ubi se ab externis subsidiis separans, tam initia fidei quam totum cursum sibi uni vendicat“ (30, 752). Als exegetisches Resultat muß Calvin anerkennen: „Denique pluribus locis non modo se (sc. Paulum) cooperarium Dei facit, sed partes sibi assignat conferendae salutis (1. Cor. 3, 9). Haec certe omnia nunquam eo protulit ut vel tantillum sibi seorsum a Deo tribueret . . . Caeterum quam nihil separatim ministris residuum faciat, ex aliis locis patet“ (1. Cor. 3, 7 u. 15, 10); dogmatisch jedoch sollen diese Gedankenreihen der Schrift nicht zur Verwendung kommen,[1]) sondern nur die Aussagen, in denen Gott allein die Gesamtheit der Wirkungen zugeeignet wird: „Et certe retinere sententias illas oportet, ubi Deus sibi adscribens mentis illuminationem et renovationem cordis, sacrilegium esse admonet si quam utriusque partem homo sibi arrogat“ (30, 752).

Dogmatisch nun läßt sich Calvins Anschauung von dem Verhältnis zwischen Wort- und Geistwirkung so formulieren, daß zur Bekehrung des Menschen sowohl eine Wirkung des Geistes wie des Wortes nötig ist, beide aber getrennt nebeneinander laufen; was das Wort dem Menschen als Objekt des Glaubens und des Gehorsams vor Augen gestellt hat, wird real und lebendig erst durch das innere Handeln des Geistes: „In summa, effectu carere quamlibet sonorum humanae vocis clamorem significat, nisi interior Dei virtus in cordibus operetur“ (C. R. 36, 299 cf. 34, 384; 35, 176). Der Grund, daß das Wort die Bekehrung des Menschen nicht zu vollbringen vermag,

1) Diese Äußerungen beweisen, wie frei Calvin trotz seiner strengen Inspirationslehre der Schrift gegenübersteht, da wo sie seinem religiösen und theologischen Zentralgedanken, der Prädestination, widerspricht.

liegt einmal in der Zuständlichkeit der Menschen, an die es sich wendet, und dann in seiner eigenen Beschaffenheit. Weil die Menschen sündigen und verfinsterten Geistes sind, kann das Wort allein sie nicht bekehren: „Atque haec quidem nuda externaque verbi Dei demonstratio abunde ad fidem faciendam sufficere debebat, nisi caecitas perviciaque nostra impediret . . . Proinde sine spiritus sancti illuminatione verbo nihil agitur“ (30, 425 cf. 30, 427). Diese Erwägung reicht nur zu dem Beweise aus, daß das Wort allein und an sich nicht göttliche Gnade zu bringen vermag, aber Calvin will mehr zeigen, nämlich beweisen, daß das Wort überhaupt keine religiösen Wirkungen erzielen könne. Um das zu können, macht er eine Anleihe bei der Erkenntnistheorie der Schwärmer, die allerdings auch in der mittelalterlich scholastischen Theologie ihre Anknüpfungspunkte hat. Er argumentiert, daß etwas Äußerliches, und dazu gehört auch das Wort, überhaupt nicht ins Innere des Menschen dringen kann, einen Satz, den er religiös mit der Bemerkung stützt, das Gegenteil widerstrebe der Majestät und Absolutheit Gottes. Bei diesen Aussagen scheiden sich Luthers und Calvins Anschauungen, ohne daß verschwiegen werden darf, wie auch unter Luthers mannigfaltigen Äußerungen sich in seiner ersten Zeit vereinzelt die Behauptung fand, das Wort könne nicht ins Herz dringen, aber je weniger Luther von oben her, vom göttlichen Wesen und Eigenschaften, Gottes Wirkungsweisen spekulativ konstruierte, sondern den geschichtlichen Formen der göttlichen Thätigkeit liebevoll nachging, desto mehr verloren sich diese Sätze. Für Calvins Gedankengänge behielten dagegen durch Spekulation aus den Obersätzen des dogmatischen Systems gewonnene Konsequenzen stets ihre Bedeutung: „Ergo fides ex auditu . . . Et certe vox hominis usque in animum penetrare sua virtute nequaquam potest: et nimium extellerotur mortalis homo, si diceretur vim habere nos regenerandi, lumen etiam fidei sublimius quiddam est quam ut humanitus conferri possit. Verum haec omnia non obstant quin Deus per hominis vocem efficaciter agat, ut eius ministerio fidem in nobis creet“ (77, 206).[1]) Was das Wort nicht leisten kann, leistet der innerlich unvermittelt wirkende Geist oder Christus selbst: Id quoque operis agit in nobis spiritus. Nam ne verbum frustra aures percellat . . ., Deum esse ostendit qui nobis istic loquitur, cordis nostri pervicaciam

1) Der letzte Satz ist nur eine Konzession an Röm. 10, 14, dessen Erklärung die ganze Aussage dienen soll.

emollit, atque ad eam quae Domini verbo debetur obedientiam componit. Denique externa illa et verba et sacramenta ab auribus in animam transmittit ... confirmat spiritus, dum eam animis nostris confirmationem insculpendo efficacem reddit" (30, 948). „Il (sc. Paul 2. Kor. 3, 6) apelle au contraire l'Evangile doctrine spirituelle, pource que Jesus Christ y est compris, lequel vivifie la parolle, la faisant profiter en nos ames par son esprit" (35, 174). Dieser nachfolgenden, das Wort belebenden Wirksamkeit des Geistes entspricht eine vorangehende, deren Verhältnis zum Wort aber mehr logisch als zeitlich zu fassen ist.[1]) Der Boden der Seele, in den der Same des himmlischen Wortes fallen soll, bedarf einer Zubereitung, damit er der Aufnahme des Wortes fähig sei (cf. 30, 949). Im sündigen Menschen muß durch das innere Wirken des Geistes erst eine Rezeptivität für die göttliche Gnadenoffenbarung geschaffen werden: „... frustra caecis lux se offerret, nisi spiritus illi intelligentiae aperiret mentis oculos", (30, 397) internus doctor „cuius opera in mentes nostras penetrat salutis promissio" (30, 396). Ja so groß ist die Bedeutung, die Calvin dieser präparatorischen Wirksamkeit des Geistes beilegt, daß er das Nichtkommen vieler Menschen zur äußeren Offenbarung Gottes mit Augustin auf den Mangel an dieser gratia praeveniens zurückführt: „quisquis non venit, profecto nec didicit, ... omnis, qui didicit a patre non solum potest venire, sed etiam venit" (30, 712). Sowohl die vorangehende wie die nachfolgende Wirksamkeit des Geistes erfolgen nicht ohne Beziehung auf das Wort, aber formell sind sie doch beide gegen dasselbe selbständig, und wenn Calvin auch hier und da Wendungen gebraucht, die auf ein instrumentales Verhältnis schließen lassen, so denkt er doch das Endresultat niemals als eine Resultante aus den Kräften des Wortes und des Geistes, sondern die Produkte beider

1) Wo sich Calvin prinzipiell über das Verhältnis von Wort und Geist oder lieber noch über das von Wort und Glauben, als dem Produkte der Geistwirksamkeit, ausspricht, geht immer das Wort voran: „verbum semper ordine fidem praecedere, non secus ac semen prius segete" (77, 205) „ubi fides, praecessit semen verbi" (77, 204 u. 206). „Idem verbum basis est, qua fulcitur et sustinetur: unde si declinat, corruit. Tolle igitur verbum, et nulla iam restabit fides" (30, 402). Ja in manchen Aussagen wird das Kommen des Geistes nicht bloß von dem Vorhergehen des Wortes, sondern sogar von der Art, wie sich der Mensch zu ihm gestellt hat, von der reverentia und dignitas, die er ihm erwiesen hat, abhängig gemacht. So finden sich selbst bei Calvin ganz leise Spuren des melanchthonischen Versuches, die Gnadenmittel von dem menschlichen Verhalten abhängig zu machen.

stehen stets getrennt neben einander. Vielfach gebraucht Calvin die instrumentale Formel nur unter dem starken Eindruck von Röm. 10, 14,[1]) aber selbst bei den so nicht motivierten Äußerungen[2]) wird man nicht fehlgehen, wenn man die Bedeutung der instrumentalen Formel darauf beschränkt, daß der Geist den Inhalt der Schrift zum Gegenstand seiner Wirksamkeit macht, ohne doch formell die Besonderheit und Selbständigkeit seines Thuns aufzugeben.

So wenig man also Recht thut, eine engere, instrumentale Verbindung von Wort und Geist bei Calvin anzunehmen, so wenig darf man u. E. von ihm behaupten, daß er Gott je ohne jede Beziehung aufs Wort wirken lasse, so daß eine Wiedergeburt zu stande kommen könnte, ohne daß der Mensch zuvor unter dem Einfluß des Wortes gestanden hätte. Selbstverständlich kann Calvin bei seinem Gottesbegriff keine Notwendigkeit für dies Beisammensein von Wort und Geist bei der Bekehrung statuieren; Gottes freier Wille muß stets gewahrt bleiben, für sein Wirken gibt's keine unverbrüchliche lex, sondern nur ein ordinarium;[3]) und jedem ordinarium stehen extraordinaria zur Seite, dies konstatiert Calvin ausdrücklich mit Bezug auf Röm. X 14: „Verum non animadvertunt apostolum, quum auditum fidei principium facit, ordinariam tantum Dei oeconomiam et dispensationem, quam tenere in vocandis suis solet, describere, non autem perpetuam ei regulam praestituere, ne alia uti ratione possit. Quo modo certe in multorum vocatione usus est, quos interiore modo Spiritus illuminatione, nulla intercedente praedicatione, vera sui cognitione donavit" (30, 989). Loofs (D. G.[3] 435) zieht aus dieser Stelle den Schluß, Calvin „binde Gottes Wirksamkeit nicht an die Gnadenmittel". Dieser Schluß ist zu weitgehend; denn Calvin verlegt diese unvermittelte Wirksamkeit Gottes in die Vergangenheit (usus est) und sieht ihren Zweck in der Erzeugung der richtigen

1) So heißt es im Kommentar zum Römerbrief (C. R. 77) zu der Stelle: „Fidem Deus inspirat, sed evangelii sui organo. Sicut admoneat Paulus fidem esse ex auditu".

2) „... verbum esse organum quo spiritus sui illuminationem fidelibus Dominus dispensat. Alium enim spiritum nesciunt quam qui in apostolis habitavit et loquutus est, cuius oraculis assidue ad verbi audientiam revocantur" (30, 72).

3) „Si quis porro inde contendat, Deum hominibus sui notitiam aliter non posse instillare quam instrumento praedicationis, negabimus illud fuisse ex mente apostoli (Röm. X 14) qui tantum in ordinariam Dei dispensationem respexit, non autem eius gratiae legem praescribere voluit" (77, 205).

cognitio, nicht in Wiedergeburt und Bekehrung; es ist also an Berufungen und Offenbarungen zu denken, wie sie etwa den Propheten des Alten Bundes oder einem Paulus zu teil geworden sind, und hier bei solchen Inspirationen nahm die gesamte kirchliche Theologie, auch die lutherische, eine direkte Berührung des Gottes- und Menschengeistes an;[1]) so verhält sich also diese von Loofs angezogene Stelle neutral gegen die Anschauung Calvins von der Vermittlung der göttlichen Gnade. Andere Stellen sprechen ebensowenig dafür, daß Calvin je eine Gnadenwirksamkeit Gottes ohne Beziehung auf das Wort für die Gegenwart als praktisch möglich setzte; öfter freilich läßt er den Glauben allein durch den Geist entstehen, ohne der Schrift Erwähnung zu thun,[2]) aber diese Aussagen sind wie bei vielen anderen Theologen nach dem logischen Grundsatze zu verstehen: denominatio fit a causa potiori, und der eigentliche Schöpfer des Glaubens ist ja für Calvin der Geist, aber doch immer mit der Einschränkung, daß man irgend eine Frucht vom Geiste Gottes nur erwarten kann, wenn man die Schrift hört und liest.[3])

Auf menschlicher Seite ist das Korrelat, die Bedingung, wie die Wirkung der Gnade Gottes, der Glaube, eine Erkenntnis, die allen Reformatoren gemeinsam ist: „Principio admonendi sumus, perpetuam esse fidei relationem cum verbo, nec magis ab eo posse divelli quam radios a sole, unde oriuntur" (30, 401). „Sed quia sine verbo evanidum est, quidquid concipimus de potentia Dei et operibus, non temere asserimus nullam esse fidem donec gratiae suae testimonio praeluceat Deus" (30, 423). So steht Calvin hier genau wie Luther: kein Glaube ohne Predigt, aber indem Luther diesen Satz auch umkehren konnte: keine Predigt ohne Glauben, Gottes Wort allein und immer

1) In der Auffassung dieser Stelle folge ich teilweise Müller „das Verhältnis des h. Geistes zum Worte" l. c. 151.

2) „... agnosco fidem nobis non aliter obtingere quam per spiritum Dei, atque adeo donum esse peculiare, quod datur solis electis" (37, 726).

3) Schwer vorstellbar ist die Behauptung Calvins, Gott wirke auch da durchs Wort, wo er sich des äußeren ministerium nicht bedient: „Sive igitur hominis operam in hoc Deus adhibeat, sive sola sua virtute operetur, semper tamen iis quos ad se trahere vult, per verbum suum se repraesentat" (30, 402). Dieser Satz Calvins wird vielleicht dahin zu verstehen sein, daß Gott auch da, wo er im Augenblick, scheinbar unvermittelt im Menschen religiöse Anregungen hervorruft, diese den Vorstellungen, wie sie die geschichtliche Offenbarung enthält, konform sind, und durch diese dann regelmäßig bestätigt werden.

der wirksame Grund des Glaubens, Calvin aber nicht, kommt auch in diesem Punkte wieder der fundamentale, auch praktisch-religiös so wichtige Gegensatz zwischen den beiden Männern zum Ausdruck, der durch Calvins Gottesbegriff und Prädestinationslehre bedingt ist und der die Wirksamkeit und Regelmäßigkeit der göttlichen Gnadenwirkungen erheblich einschränkt. Erst indem ihre tiefeingreifenden Konsequenzen in die Gnadenmittellehre aufgezeigt werden, wird das Bild der Anschauungen Calvins in unserer Frage vollständig. Erst von dem Gottesbegriff und der Prädestination aus wird uns verständlich, warum Calvin die beiden Wirkungen des Wortes und des Geistes so sorgfältig sondert; diese Trennung nämlich ermöglicht ihm, eine verschiedenartige Wirkung Gottes zu konstatieren, je nachdem sie auf electi oder reprobi trifft. Calvin scheidet scharf zwischen äußerer und innerer Berufung. Die äußere, die aber schlechterdings keine religiöse Bedeutung hat, geht an alle, sie wird von Calvin nur in sein System eingefügt, um den universalistischen Aussagen der Bibel [1]) wenigstens in etwas gerecht zu werden; die innere Berufung, die allein den Glauben erzeugt, tritt nur bei den Prädestinierten ein: „Est enim universalis vocatio, qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat Deus, etiam quibus eam in mortis odorem et gravioris condemnationis materiam proponit. Est altera specialis, qua ut plurimum solos fideles dignatur, dum interiori sui spiritus illuminatione efficit, ut verbum praedicatum eorum cordibus insideat“ (30, 718). Calvin redet zwar davon, daß die electi die efficacia des Wortes verspüren, aber er verbindet damit einen ganz anderen Sinn als die lutherischen Theologen. Die Schrift wirkt selbst weder Wiedergeburt noch Bekehrung, der Geist allein realisiert die Prädestination im Menschen, nun gewinnen allerdings die so durch eine innere Wirkung Gottes Bekehrten dann auch ein positives Verhältnis zur Schrift,

[1]) Als Beispiel, wie sich Calvin mit biblischen Aussagen auseinandersetzt, diene die folgende Ausführung: „Per Jesaiam (8, 16) tamen apertius demonstrat quo modo electis peculiariter salutis promissiones destinet. Nam de illis tantum, non autem indifferenter de toto genere humano praedicat sibi fore discipulos. Unde constat perperam quibuslibet prostitui salutis doctrinam, ut efficaciter prosit, quae solis ecclesiae filiis seorsum reposita esse dicitur. Hoc in praesentia sufficiat, quamvis generaliter omnes compellet vox evangelii, earum tamen esse fidei donum. Causam assignat Jesaias (53, 1) quod non omnibus pateat brachium Dei. Si diceret evangelium maligne et perverse contemni, quia sanctae pertinaciter mihi recusant, valeret forte hic color de universali vocatione“ (31, 66).

indem sie erkennen, daß die Schrift — sonderlich als Offenbarungsurkunde — mit zu den von Gott für das Heil der Menschen geordneten Mitteln gehört: „Ergo quum utrisque Dei misericordia per evangelium offeratur, fides est, hoc est Dei illuminatio, quae inter pios et impios distinguit: ut evangelii efficaciam illi sentiant, hi vero nullum inde fructum consequantur. Illuminatio quoque ipsa electionem Dei aeternam pro regula habet“ (30, 727). Aufs allerschärfste wird einer der zentralen Gedanken Luthers bekämpft, daß der offenbare Wille Gottes im Wort, allen Menschen solle geholfen werden, der wirkliche Wille Gottes sei, und daß die Schrift bei jedem das wirken wolle, wovon sie rede: „Significat enim non aliter exstare verbi profectum nisi dum spiritus sui luce Deus affulget, atque ita ab externa hominis voce distinguitur interior vocatio, quae sola efficax est et solis electis propria. Unde facile liquet quam stulte quidam ratocinentur, promiscue electos esse omnes, quia universalis est salutis doctrina, et promiscue omnes ad se Deus invitat. Neque enim promissionum generalitas sola et per se communem omnibus salutem facit: quin potius eam ad electos restringit peculiaris ista revelatio, cuius meminit propheta“ (77, 206). In diesen Sätzen hat die explosive Kraft der Prädestinationslehre jede Bedeutung des Gnadenmittels zerstört, die totale Differenz von Luthers Schätzung des Wortes liegt am Tage; Calvin selbst aber erschrickt über diese kühnen und doch so konsequenten Folgerungen, die sich aus der Prädestination für die Gnadenmittellehre ergeben, er sucht darum nach einer Einigung zwischen beiden und sagt, die Erwählung mache nur die Schrift, deren Vorhandensein notwendig ist, kräftig, sie schaffe in den erwählten Menschen die Organe zur Aufnahme des Wortes: „In his enim solis demum verbi Dei semen radicem ducit, ac fructificat, quos Dominus sibi filios regnique coelestis haeredes, aeterna sua electione praedestinavit: reliquis omnibus, qui eodem Dei consilio ante mundi constitutionem, reprobati sunt, clarissima veritatis praedicatio nihil quam odor mortis in mortem esse potest“ (33, 332). „Et sane, quum omnes promiscue externa praedicatione invitet Deus, hoc solo electos suos discernit a reprobis, quod hos caecutire in luce sinens, illos novis oculis donat quibus cernant, et corda in obedientiam verbi sui inclinat. Proinde efficaci vocatione arcanam suam electionem patefacit“ (35, 602 ff., cf. 32, 711 u. a.). Für die Prädestinierten selbst ist die wirksame Berufung durchs Wort von allerhöchster Wichtigkeit, denn nur in dieser und durch diese kommt die ewige Erwählung zur Erscheinung und zum Bewußtsein,

wollen wir unserer Prädestination gewiß werden, so müssen wir uns ans Wort wenden: „Quid enim aliud est efficax vocatio, quam electionis, quae prius latebat, complementum“ (36, 39). „Neque interea infitior, ut certi de salute nostra simus, initium a verbo fieri debere“ (30, 714). Diese Sätze, die denen Luthers ähnlich lauten, erleiden bei Calvin starke Beschränkungen, denn mit der Erfassung des Wortes beginnt keineswegs erst die Realisierung der Erwählung, sondern höchstens unser Bewußtsein um dieselbe, und der letzte Grund auch der Heilsgewißheit ruht auf dem inneren Wirken des Geistes: „Sed falso dicitur electionem tunc esse demum efficacem postquam evangelium amplexi sumus, suumque inde vigorem sumere“ (30, 714). „Interior igitur haec vocatio pignus est salutis quod fallere non potest“ (30, 713). Calvins doppelte Tendenzen, dem Worte eine möglichst hohe Bedeutung zuzueignen und dabei auch von der Prädestination nichts preiszugeben, durchkreuzen einander immer wieder; besonders deutlich wird das bei der Feststellung der Bedeutung des Wortes für das Vorhandensein von Kirche: „Non dico, ubicunque praedicatur verbum, illic fructum mox exoriri, sed nullibi recipi et statam habere sedem, nisi ut suam efficaciam proferat. Utcunque, ubi reverenter auditur evangelii praedicatio, neque sacramenta negliguntur, illic pro eo tempore neque fallax neque ambigua ecclesiae apparet facies“ (30, 754). Luthers Gedanke, wo Wort, da Glaube, wo Glaube auch Gemeinde der Gläubigen, ist bei Calvin in seiner ganzen Kraft und Geschlossenheit durch die Prädestination gebrochen;[1]) nur dort, wo das Evangelium eine feste Stellung hat und auch mit Ehrerbietung aufgenommen wird — wie soll man das beides feststellen? — ist nach Calvin die Annahme gestattet, daß das Wort irgendwie Frucht schaffe, d. h., daß Prädestinierte dort sind; denn indem Gott die Predigt notwendig auch bei den Prädestinierten anwenden will, erhellt aus ihrem Vorhandensein, daß Gott aus dem Umkreis von Menschen, an welchen die Predigt ergeht, einige zum Heil erwählt hat: „ubi praedicatio, illic Dei vocatio. Jam ubi vocatio ita efficax et fructuosa, illic clarum et indubitatum signum est divinae benevolentiae. Inde tamen constabit gentes non esse a regno Dei excludendas quas in salutis communionem Deus adsciverit. Nam ut fidei causa apud eas est praedicatio evangelii: ita praedicationis causa est Dei missio, qua voluit in hunc modum eorum saluti consulere“ (77, 204 im Anschluß an Röm. 10, 14 ff.).

1) Calvin bekämpft ausdrücklich als eine falsche Behauptung den Satz: „fidem sequi ubicunque est verbum“ (77, 205).

Calvin kann sich nur da das Vorhandensein von Prädestinierten denken, wo die Möglichkeit besteht, sie in einen Zusammenhang mit dem Wort zu bringen, Zwingli dagegen vermochte auch Prädestinierte zu denken jenseits des Gehörkreises der geschichtlichen Offenbarung. Im Verhältnis zu ihm ist also Calvins Stellung zum Worte eine viel positivere, sie ist es auch durch seinen zunächst merkwürdig berührenden Versuch selbst für die reprobi eine Bedeutung des Wortes festzustellen. Gemäß seiner Scheidung der Wort- und Geistwirkung, von denen die letztere allein den Prädestinierten zu teil wird, wäre anzunehmen, daß sich Gottes Gericht über die reprobi durch Entziehung der Geistwirkung [1]) vollzöge und ihnen so das äußere Wort zu einem odor ad mortem würde, aber Calvin lehrt in der Wirklichkeit so nicht, sondern er nimmt eine positive Förderung der reprobi in ihrer Verkommenheit durch das göttliche Wirken an, die aber ihrerseits erst durch die eigene schuldvolle Abweisung des göttlichen Wortes bedingt sein soll: „Hic ergo iam se exserit immensa Dei bonitas, sed non omnibus in salutem: quia reprobos manet gravius iudicium, quod testimonium amoris Dei repudient“ (30, 713). Aber selbst positive Gnadenwirkungen des göttlichen Wortes in den reprobi erkennt Calvin an; mit diesem Zugeständnis beweist er, daß er die religiöse Empirie scharf beobachtet hat und ehrlich genug ist, ihre Erscheinungen auch dann anzuerkennen, wenn sie mit den Prinzipien seines Systems nicht harmonieren.[2]) Nach Calvin ist auch in den reprobi Glaube vorhanden, so ähnlich dem der praedestinati, daß sich die reprobi selbst für solche halten müssen, nur sind bei ihnen diese Gnadenwirkungen zeitweilige, keine ewig dauernden, gewirkt nur durch eine inferior spiritus operatio, die nicht wie bei den electi zur völligen arcana reve-

1) Die reprobi können die Gnade gar nicht empfangen „quia non omnes oculis et auribus praediti“ (30, 696), trotzdem aber ist dies ihre Schuld (30, 696).

2) Calvin sucht so gut wie möglich auch seine Prinzipien als in der Empirie begründet aufzuweisen. Einerseits schließt er zwar von der Prädestinationslehre auf die Art, wie die Gnadenmittel wirken müssen, anderseits ergibt sich ihm aber gerade aus der Beobachtung der thatsächlichen Wirksamkeit der Gnadenmittel als notwendiger Erklärungsgrund die Prädestination: „Etsi autem verum est hoc fide nos consequi, quando tamen videmus non omnes promiscue amplecti Christi communicationem, quae per evangelium offertur, altius conscendere ipsa ratio nos docet, ac de arcana spiritus efficacia inquirere, qua fit ut Christo bonisque eius omnibus fruamur“ (30, 393).

latio Gottes hinanführt.[1]) Die letzteren Bestimmungen geben alle nur quantitative, aber keine qualitativen Unterschiede zwischen der Wirksamkeit Gottes in den reprobi und electi an, in ihrer Flüssigkeit zeigen sie, daß Calvin sich hier in ihrer Natur nach unlösbare Probleme verwickelt hat. Vorstellbar ist nur der Gedanke, daß der Geist in den reprobi das Gleiche auf Zeit wirke, was er in den electi für die Ewigkeit schafft; aber da fragt es sich wieder, was denn dann dieses ganze doch nicht ernstgemeinte Wirken Gottes bedeuten soll! Calvin hat verschiedene Antworten gegeben, aber durchschlagende Kraft ihnen selbst kaum beigemessen; so meint er Gott „illustrandae gloriae suae causa spiritus sui efficaciam ab illis subducit" (30, 713); oder er schreibt dem Worte eine gewisse pädagogische, die Ausbrüche der Sünde einschränkende Wirkung zu: „Videmus tamen interea, ut verbum quod hominis ore profetur, etsi impiorum corda non emendet, feriat tamen ipsorum conscientias, et lasciviam instar fraeni cohibeat" (36, 40).[2]) Diese Wirksamkeit Gottes in den reprobi könnte als ein indirekter Beweis für die Annahme verwandt werden, als ob Calvin der Schrift ebenfalls eine stetige, objektive efficacia zueignete; das ist aber nicht der Fall, denn auch die Wirkungen in den reprobi gehen auf eine besondere, von der sonstigen Gnadenthätigkeit des Geistes wohl zu unterscheidende Geistwirksamkeit zurück; ausgeschlossen ist freilich damit nicht, daß Calvin außer durch die schon oben berührten empirischen Beobachtungen durch seinen Wunsch, die Bedeutung des göttlichen Wortes möglichst hoch zu steigern, dazu geführt ist, ihm bei allen Menschen eine Wirksamkeit beizulegen, die aber bei den reprobi nur eine zeitweilige sein konnte, weil sie durch die viel

1) „Scio quibusdam durum videri ubi fides reprobis tribuitur, quum Paulus eam fructum electionis esse asserat. Qui tamen nodus facile solvitur: quia etsi in fidem non illuminantur, nec evangelii, efficaciam vere sentiunt, nisi qui praeordinati sunt ad salutem; experientia tamen ostendit reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem iudicio quidquam ab electis differant" (30, 406 cf. 38, 163). „Ergo, ut solos electos semini incorruptibili Deus in perpetuum regenerat ... Sed hoc minime obstat quin illa inferior spiritus operatio cursum suum habeat etiam in reprobis" (30, 406; 38, 169). „Atqui nego huiusque progredi reprobos, ut in arcanam illam revelationem penetrent, quam solis electis scriptura vendicat" (30, 407). „Neque tamen fallacem esse spiritum: quia semen quod iacit in eorum cordibus non vivificat, ut semper maneat incorruptibile sicut in electis" (30, 407).

2) Weiteres bei Müller l. c. 163 ff.

stärkere, von dem vorzeitigen Ratschluß der Verwerfung ausgehende Kraft zurückgedrängt wurde.

So ist auch Calvin trotz seiner systematischen Kraft zu unlösbaren Problemen in seiner Theologie gekommen, sie sind begründet in der doppelten Tendenz seiner Arbeit, einmal alle religiösen Wirkungen allein dem nur an den electi wirksamen Geist zuzueignen, daneben aber doch von dem Worte auch eine Thätigkeit auszusagen, die über die natürlich psychologisch vermittelte Mitteilung der göttlichen Wahrheit an den Verstand hinausgeht. Calvin kommt nicht, wie Zwingli vom Spiritualismus her, sondern von Luther und dessen religiöser Schätzung des Wortes. Nun aber greift die Prädestinationslehre ein und veranlaßt die bedeutsamen Modifikationen in der Anschauung von den Vermittlungen der göttlichen Gnade. In der Wertung der Schrift als göttlich geschenkter Offenbarung und in der Abweisung eines allen Menschen oder wenigstens den Prädestinierten immanenten angeborenen „Wortes“ steht Calvin wie Luther, er ist durchaus ein Vertreter der geschichtlichen Offenbarung, ihrer bedarf es auch zur Legitimation des inneren Wirkens des Geistes im Menschen, als eines von Gott kommenden. Aufgabe des aber stets formell von der Schrift unabhängig thätigen Geistes ist es, zunächst die Menschen von der göttlichen Wahrheit der Offenbarung zu überzeugen, das ist das sogenannte testimonium spiritus sancti. Die Thätigkeit des Geistes bei der Bekehrung ist eine doppelte, einmal stellt er in den Herzen erst die Empfänglichkeit für die Aufnahme des Wortes her, danach macht er dieses religiös wirksam und drückt es in die Herzen ein und erhält es dort. Diese Wirksamkeit des Geistes erfolgt nur in den Prädestinierten, wenn auch ähnliche Vorgänge, wie der Glaube, bei den reprobi gleichfalls beobachtet werden, die aber bei ihnen nur von kurzer Dauer sind und nicht die ewige Erlösung zur Folge haben. Die Realisation der ewigen Erwählung durch einen unvermittelten Akt des Geistes allein lehrt Calvin nicht, vielmehr erfolgt auch sie nicht ohne das Wirksamwerden des Wortes, für dessen Notwendigkeit außer dem Willen Gottes noch andere Erwägungen im Anschluß an Luther und Butzer angeführt werden. Freilich zu einer wirklichen Verbindung zwischen Wort und Geist, etwa der instrumentalen, kommt es nicht; und inwiefern der Schrift bei der Wiedergeburt eine höhere als die natürlich-psychologische Wirkung auf den Verstand zukommt, vermögen Calvins Versuche nicht deutlich zu machen. Indem Calvin Wort und Geist so trennt,

tritt er in Gegensatz zu Luther, von dem ihn auch die Auffassung der Bedeutung des Wortes als Real- wie Erkenntnisgrundes für das Vorhandensein von Kirche scheidet; durch die Prädestination ist eine regelmäßige und allgemeine Gnadenwirkung des Wortes ausgeschlossen, darum kann die Predigt nicht mit Sicherheit die Erzeugung von Gottes Kindern garantieren, sondern nur das Vorhandensein einiger Prädestinierter, für die sie bestimmt ist, wahrscheinlich machen. Dagegen sind Calvins Anschauungen über den Glauben als Produkt und Aufnahmeorgan der göttlichen Wirkung, sowie seine Schätzung des lebendigen Kirchenwortes als des eigentlichen Gnadenmittels die genuin reformatorischen. Calvin hätte wohl ganz und gar Luthers Gedanken über das Gnadenmittel des Wortes reproduziert, wenn ihn nicht sein Gottesbegriff und seine Lehre von der Prädestination in andere Bahnen geleitet hätte. Auch so bleibt er noch abhängig von Luther, während eine Verwandtschaft mit dem Spiritualismus und Enthusiasmus und darum auch mit Zwingli, soweit dieser ihnen folgte, nicht vorhanden ist. Auf die starke Abhängigkeit Calvins von Butzer wurde schon die Aufmerksamkeit gelenkt (cf. S. 121 ff.).

Wie an Zwingli und Luther schließen wir auch an Calvin eine Übersicht über die Lehre der Bekenntnisschriften, die entweder von ihm selbst verfaßt oder doch ganz von seinen Gedanken abhängig sind. Die Hochschätzung der Schrift ist in den Bekenntnisschriften calvinischer Prägung eine ungemein große, sie erscheint als etwas ganz selbstverständliches. Weil sie die spiritualis ianua ist, qua ingredimur in coelestem regnum gilt es, sich ihr in absolutem Gehorsam unterzuordnen und das Leben nach ihren Vorschriften zu regeln (Catechis. Genev. 159).[1]) Sie bietet der Erkenntnis den gesamten zu glaubenden Stoff[2]) und bezeugt die inneren Vorgänge, die der h. Geist im Herzen hervorruft; sein Zeugnis versichert uns erst der Wahrheit und Zuverlässigkeit der Schrift.[3]) Wenn der Geist auch als der-

1) Die Seitenzahlen beziehen sich auf Niemeyer: „Colectio confessionum . . ."

2) Als Organ der göttlichen Offenbarung führt darum die Conf. Scoticana I die vera praedicatio Verbi Dei sogar als nota ecclesiae an (S. 350).

3) Wir glauben der Schrift: ex testimonio et intrinseca Spiritus Sancti persuasione" (Conf. fid. Gall. 330). Das lutherische testimonium spiritus s. kommt aus der Schrift.

jenige, der die Schrift in uns lebendig macht, der eigentliche Schöpfer des neuen Lebens in uns ist, so schließt dies nicht aus, sondern ein das fleißige Benutzen aller Gelegenheiten zur öffentlichen wie privaten Erbauung (159), denn das Wort ist neben den Sakramenten das einzige Mittel, durch das Gott mit uns verkehren will: „Non est aliud a Verbo medium, ... quo se nobiscum Deus communicet“ (Cat. Gen. 160). Aber diese Anerkennung der Bedeutung des Wortes wird nun wieder von dem Prädestinationsgedanken durchkreuzt. Nicht die werden selig, an die das Wort geht, sondern die, an denen der h. Geist besonders arbeitet. Zur Unterstützung dieses Satzes wird dann die sprach-psychologische Behauptung hinzugenommen, das Wort könne gar nicht bis ins Herz dringen: „Ergo sicuti per se externa vox hominis in corda minime penetrat, sed ex multis auditoribus soli ad Christum veniunt, qui trahuntur intus a Patre: iuxta illud Jesaiae, non alios praedicationi credere nisi quibus revelatum est Dei brachium: ita penes liberum et gratuitum eiusdem Dei arbitrium est, dare quibus voluerit, ut in signorum usu proficiant“ (Cons. Tig. 209). Notwendiges Korrelat für jede gesegnete Wirkung Gottes ist der Glaube, der aber allein durch den Geist und nicht durchs Wort in den Prädestinierten erzeugt wird.[1]) „Credimus nos arcana sancti Spiritus gratia donari fidei lumine, quae sit gratuitum Dei donum, et iis unis proprium, quibus Deo libuit tribuere ...“ (Conf. Fid. Gall. 334). Wie aus der Prädestination die unregelmäßige Wirksamkeit des Wortes gefolgert wird, so wird umgekehrt aus dieser empirischen Beobachtung ebenso wie bei Schwenkfeldt geschlossen, Gott könne seine Wirksamkeit nicht ins Wort gelegt haben, sondern er müsse sie für eine besondere innere Erleuchtung vorbehalten haben: „Porro, quum palam appareat, ex multis, quos externa voce Deus compellat, vix paucos credere: si maiorem partem ideo incredulam manere probo, quia Deus non nisi quos vult illuminatione dignatur“ (Cons. Gen. 254).[2])

Spezifisch reformiert ist die durchaus alttestamentliche Bestimmung, welche die Confessio fidei Gallicanae dem Predigtamt gibt. Der Gedanke, Gott könne die Prediger als seine Mitarbeiter bei der Bekehrung der Menschen gebrauchen, wird als profan und der Absolutheit Gottes zu nahe tretend abgewehrt. Die Priester sind nur

1) Nur die Conf. Belg. sieht in dem Glauben die gemeinsame Wirkung von Geist und Wort: „Credimus veram hanc fidem per auditionem verbi Dei et Spiritus s. operationem in nobis productam nos regenerare“ (375).

2) Den h. Geist empfangen nur die electi per fidem (Conf. Scot. I 346).

dazu da, die göttlichen Strafen und Zuchtmittel durchzuführen. Man soll die Prediger ehren: „minime id quidem, quasi Deus eiusmodi adminiculis et subsidiis inferioribus egeat, sed idcirco potius, quoniam ita illi videtur nos hoc veluti fraeno adhibito regere“ (335). Bei dieser völligen Entwertung des Predigtamtes entscheidet sich ein Problem für die reformierte Auffassung sehr leicht, das anderen immer viel Mühe gemacht hat. Die Unwürdigkeit des Priesters ist selbstverständlich völlig einflußlos auf die Gnadenwirksamkeit Gottes (210), da Gott sich seiner überhaupt nicht bedient. Dagegen wird die enge, gut evangelische Verbindung der verschiedenen Gnadenmittel unter einander auch in den reformierten Bekenntnissen aufrecht erhalten, dabei aber naturgemäß die scharfe Trennung von Äußerem und Innerem beim Sakrament auch auf das Wort übertragen (cf. S. 161, 194): „Addidit vero illa (sc. sacramenta) ad verbum Evangelii, ut tam ea ipsa quae nobis externe verbo suo declarat, tum ea etiam quae ille ipse in cordibus nostris interne operatur, efficacius sensibus nostris proponeret“ (Conf. Belg. 383).

Die doppelten Tendenzen der reformierten Gnadenmittellehre wie der Versuch, beide zur Einheit zusammenzufassen, kommen nirgends so deutlich, wie in den Sätzen der Confessio Helvetica posterior von 1566 zum Ausdruck. Das äußere Wort ist Gottes Wort und als solches anzuerkennen gegenüber jeder Annahme anderer Offenbarungsvermittlungen, trotzdem alle Heilswirkungen Gottes allein von seinem inneren Wirken abhängen. Dieser Thatbestand ist einfach anzuerkennen als ein Teil der ewigen göttlichen Ordnung, auf deren Verständnis aber wie auf die Begründung ihrer Notwendigkeit verzichtet wird: „Proinde cum hodie hoc Dei verbum per praedicatores legitime vocatos annunciatur in ecclesia,[1]) credimus ipsum Dei verbum annunciari, et a fidelibus[2]) recipi, neque aliud Dei verbum vel fingendum vel coelitus esse expectandum: atque in praesenti spectandum esse ipsum verbum, quod annunciatur, non annunciantem ministrum, qui etsi sit malus et peccator, verum tamen et bonum manet nihilominus verbum Dei.[3]) Neque arbitramur praedicationem illam externam tanquam inutilem ideo videri, quoniam pendeat institutio verae religionis ab interna spiritus illuminatione“ (467 ff.). „Quanquam enim nemo veniat

1) Über den erstmaligen göttlichen Ursprung der Schrift S. 467.
2) Fideles sind aber nur die electi (506).
3) cf. gleiche Äußerungen in den Articuli XLII Eduardi VI S. 597.

ad Christum, nisi trahatur a patre coelesti ac intus illuminetur per Spiritum sanctum, scimus tamen Deum omnino velle praedicari verbum Dei etiam foris" (468); obwohl Gott nach seiner Macht auch unvermittelt mit den Menschen hätte verkehren können, läßt er usitata ratione instituendi homines das Wort predigen.[1])

Diese Übersicht über die reformierten Bekenntnisschriften zeigt, daß Calvins Gedanken in vollem Umfang in sie übergegangen sind.

Obwohl zu den reformierten Bekenntnisschriften gehörend, bieten der Heidelberger Katechismus und die Repetitio Anhaltina keine Spuren der spezifisch-reformierten Lehre vom Wort als Gnadenmittel, im Gegenteil tragen ihre Bestimmungen gut melanchthonisches oder sogar lutherisches Gepräge. Zwar ist im Heidelberger Katechismus auch einige Male von einem Wirken oder Geben des Geistes die Rede, ohne daß dabei eine Vermittlung erwähnt würde (cf. 392, 403, 418), aber überall da, wo eigens von dem Kommen der göttlichen Gnade die Rede ist, heißt es, der Geist wirke durchs Evangelium: „Was ist warer glaub? Es ist nicht allein ein gewisse erkantnuß, dardurch ich alles für war halte, was uns Gott in seinem wort hat offenbaret: sonder auch ein herzliches vertrawen, welches der heilige Geist durchs Evangelium in mir würket" (396). „Woher kompt solcher glaube? Der heilig geist würket denselben in unsern hertzen durch die predig des heiligen Evangelions, un bestetiget den durch den brauch der heiligen Sacramenten" (407). Die Kirche wird gesammelt durch Geist und Wort (404). Christus führt sein Regiment „mit seinē wort un Geist" (399). Der Prädestinatianismus tritt im Heidelberger Katechismus fast völlig in den Hintergrund. Die Confessio Anhaltina ist von Melanchthon abhängig, sie wiederholt fast wörtlich seinen Satz von den drei causae der Bekehrung: „Ideo semper Ecclesiae nostrae docuerunt, in conversione hominis concurrere haec tria: verbum Dei, Spiritum sanctum, quem Pater et Filius mittunt, ut accendat nostra corda, et trahat per verbum, voluntatisque denique, per verbi meditationem divinitus monitae, assensum" (619). Melanchthons Synergismus ist in diesem reformierten Symbol erhalten,

1) Genau die gleichen Gedanken über innere und äußere Erleuchtung werden reproduziert in der Formula consensus Helvetici S. 735 ff.; ebenso ausführlich in den Canones Synodi Dordrechtanae (cf. 693, 694, 696, 709). Der Geist wirkt das, was nec lumen naturae nec lex potest (709).

der menschliche Wille unterliegt keiner zwingenden göttlichen Wirksamkeit, sondern von seiner Entschließung ist das Zustandekommen der Bekehrung und des Glaubens abhängig, die von Gottes Seite nur durchs Wort dargereicht werden: „Verum observato minimeque inverso et neglecto, seu repudiato ordine, quem Deus ipse sanxit, ut in nobis fiat conversio, Spiritu s. per verbum auditum, seu lectum et cogitatum, trahente ac movente voluntatem, ne repugnet, neve expectet coactionem, sed ut abiiciat peccata contra conscientiam“ (619).

Die nahe Verwandtschaft der in diesen beiden reformierten Bekenntnissen vorgetragenen Gnadenmittellehre mit der lutherischen kann zwar das Urteil über die prinzipielle theologische Differenz der lutherischen und reformierten Auffassung des Verhältnisses von Wort und Geist nicht ändern, aber sie ist von höchstem Wert für die praktische Beurteilung des heute etwa in der evangelischen Gemeinde hinsichtlich unserer Frage lebenden Gegensatzes. Denn der Heidelberger Katechismus ist das Lehrbuch des Konfirmandenunterrichtes für die reformierte Kirche Deutschlands und auch die Confessio Anhaltina ist ein spezifisch-deutsches Bekenntnis, so daß ihre Anschauungen also die der deutsch-reformierten Gemeinden sein werden, mithin im kirchlichen Gemeindebewußtsein kaum ein Gegensatz in dem religiösen Zutrauen zur Wirkungskraft des göttlichen Wortes auf reformierter und lutherischer Seite vorhanden sein wird.

§ 13.

Beza, Wolebius, Wendelin.

Calvins klare Tendenzen, dem Spiritualismus jeden Boden zu entziehen und das Wort so hoch zu werten, wie es bei der Annahme der Prädestination möglich war, verdrängten Zwinglis Gedanken, soweit das nicht schon durch dessen eigene Schüler wie Bullinger geschehen war, innerhalb der reformierten Theologie fast völlig, und es begegnen uns seit Calvin überall die Spuren seiner Denkart bald im engeren, bald im loseren Anschluß an seine Formulierungen, die hier und da wohl auch noch etwas weitergebildet und abgeschliffen worden sind. Stark unter Calvins Einfluß stehen die Ausführungen seines Freundes und Nachfolgers Th. Beza in dessen Tractationes Theologici (Anchora 1570 Vol. I u. II). Das Wort ist das ordinarium, aber doch nur ex hypothesi necessarium instrumentum (I 185). Mit dem

Begriff des Instrumentes wird Ernst gemacht — hier geht Beza über Calvin hinaus —; wenn auch der Geist der eigentlich wirksame ist, so vollzieht er seine Wirkung nicht neben, sondern durch das Wort: „Spiritus s. . . . hac externa praedicatione veluti canali ac vehiculo quodam utens, ad intimas usque mentis partis penetrat" (I 22). Aber trotzdem dringt das Wort doch nicht bis ins Herz, sondern nur der Geist, der uns allein die göttliche Gnade bringt: „Sic enim tum Verbo simplici tum Sacramentis tanquam organis quibusdam uti Spiritum s., ut tamen solus proprie in cordibus nostris agat, nos intus immutans, illustrans, fidemque ipsam et gignens in nobis et Christo percipiendo efficacem reddens" (II 344). Dem Wort selbst kommt schlechterdings keine Kausalität zu, der h. Geist macht es erst wirksam d. h. er schafft alles in dem Bekehrungsprozeß, von dem Wort darf nicht einmal ein *συνεργεῖν* ausgesagt werden (cf. II 344). „Porro Spiritus s. huic fidei per arcanam suam virtutem in nobis gignendae et postquam semel genita est, fovendae et confirmandae, adhibet etiam externa instrumenta nempe Verbum scriptum et praedicatum, quod ipse sua vi reddit nobis efficax, ut ita in nobis efficiat ea de quibus antea diximus" (I 207). Beza ist nicht allzu klar in seiner Ausdrucksweise, denn in dem angezogenen Satz sind zwei widersprechende Vorstellungen nebeneinander gestellt, einmal scheint zuerst die Geistwirkung zu erfolgen und dann erst, zu ihrer Erhaltung, das Wort hinzuzutreten, im zweiten Teile aber wird von dem Wort als von dem zuerst vorhandenen Faktor geredet, das dann der Geist wirksam macht. Calvins Anschauung von einer doppelten Geistwirkung, einer das Wort vorbereitenden und einer es wirksam machenden, wird den Sätzen Bezas zu Grunde liegen.

Die innere Geistwirkung tritt nur bei den electi ein (I 185 cf. 18), allerdings vollzieht sich durch die Predigt des äußeren Wortes auch an den Verworfenen eine Veränderung, das Wort ist „odor mortifer rebellibus quia adversus eam (sc. praedicationem) semet ipsos obdurant". Eine wirkliche Veränderung des sittlichen und religiösen Zustandes, wie sie die lutherische Dogmatik bei den Widerstrebenden annahm, kann Beza in den reprobi wohl kaum behaupten, da ihre innere Zuständlichkeit als reprobi von Ewigkeit besteht. Allerdings läßt sich in Parallele zu Calvins Meinung, daß die Prädestination erst durch einen bestimmten göttlichen Akt in der Zeit real wird, die gleiche Ansicht für die Verwirklichung der Reprobation in der Zeit bei Beza als möglich setzen.

In der reformierten Orthodoxie liegt eine allmählich dogmatisch immer schärfer und bestimmter werdende Entwicklung der Lehre vom Wort als Gnadenmittel nicht vor, sie ist auch nie Gegenstand des theologischen Kampfes wie auf lutherischer Seite im Rahtmannschen Streit gewesen, sondern auf reformierter Seite war die Lehre in allen Hauptzügen seit Calvin fertig, und es läßt sich eher eine Erweichung, als eine Verschärfung der spezifisch reformierten Gedanken in unserer Frage wahrnehmen, da man sich später lutherischen Einflüssen zugänglicher erwies; der Rahtmannsche Streit scheint allerdings in reformierten Kreisen keiner Beachtung gewürdigt zu sein, so daß er für die reformierte Theologie auch keinen Abschnitt bildet und wir ihre Entwicklung sofort bis an die Grenze des orthodoxen Zeitalters fortführen können.

Als ersten Repräsentanten der reformierten Schulorthodoxie führen wir Wolebius an in seinem Compendium Theologiae Christianae. Oxoniae 1557. Die Hauptprinzipien werden Calvin entnommen und mit logischer Klarheit und Konsequenz durchgeführt; überall wird es deutlich, daß die Prädestination die eigentliche Wurzel der vorgetragenen Lehre ist. Wolebius unterscheidet sowohl bei vocatio, wie auch bei justificatio und sanctificatio zwischen einer externa und interna, die electi empfangen beides, die reprobi nur die externa, allenfalls werden ihnen — nach Vorgange von Calvin — gewisse innere Anregungen aber nur von vorübergehender Natur zugestanden: „Sic interna nominatur (sc. vocatio) quia reproborum vocatio aut tantum extrinsecus verbo fit aut, si maxime intrinsecus quoque aliquo modo illuminentur, aut afficiantur, mutatio tantum temporaria existit“ (192). Wie man auf lutherischer Seite als ungelöstes Problem stets die Frage nach dem Verhalten des natürlichen Menschen zum göttlichen Wort behielt, so lastet auf der reformierten Theologie dauernd als ungelöstes Problem die Frage, wie weit das Wort Wirkungen irgend welcher Art in den reprobi erzielt. Wolebius spricht von ihrer Erleuchtung aliquo (!) modo. Die Zeit der unvermittelten Offenbarung liegt nach unserem Dogmatiker in der Vergangenheit, Christus hat sie immediate gebracht in den Tagen seines irdischen Lebens „nunc mediantibus Ministris vocat“ (129). Jetzt will Gott ordentlicherweise den Glauben, der zum Heil notwendig ist, nicht ohne das Instrument des Wortes geben: „Causa instrumentalis, qua nobis fides datur, in adultis ordinarie est Dei verbum“ (199, cf. 195). Die naheliegende Folgerung aber, daß also das Wort, wenn auch nur als causa instru-

mentalis den Glauben wirke, wird nicht gezogen, sondern das thut nur die innere Wirksamkeit des Geistes an den electi, die aber zeitlich mit der äußeren des Wortes zusammenfallend und sie als notwendig voraussetzend gedacht wird: „Non igitur sola Evangelii praedicatio est causa fidei sed quatenus conjuncta est cum efficacia Spiritus sancti“ (199). „Est autem haec Vocatio, qua Deus electos, in se adhuc miseros et corruptos, extrinsecus Verbo Evangelii, intrinsecus autem mentis illuminatione et cordis mutatione ad participandam salutarem gratiam“ (192). Wird so da, wo es sich um das Verhältnis von Wort und Geist im Gnadenmittel handelt, ein scharfer Unterschied zwischen beiden gemacht, so verschwindet dieser ganz bei der Erörterung über Ursprung und Normativität der Schrift. „Ut autem Spiritus s. summus controversiarum Iudex est, ita Scriptura, tanquam vox Spiritus sancti, norma et regula est, qua curvum a recto dignoscendum“ (175). In der Wertung der uns vorliegenden Schrift als Gotteswort und ihrer Begründung auf die Inspiration unterscheiden sich die lutherischen und reformierten Dogmatiker nicht, ja die letzteren betonen eher noch stärker ihr Entstammtsein in vollem Umfange aus dem heiligen Geist. Allein schon da, wo es sich um die Vergewisserung der Schriftautorität durch den h. Geist handelt, setzt die konfessionelle Differenz wieder ein. Denn ein Mann, wie Wolebius, erkennt zwar an, daß ein Zeugnis des Geistes in und durch die Schrift ergeht, aber der eigentlich wirksame Zeuge ist nur der h. Geist, der selbständig im Innern der Gläubigen zeugt: „Testimonium autem quo Scripturarum divinitas nobis innotescat / hoc duplex est: principale et ministeriale. Principale est testimonium spiritus s. foris, in ipsa scriptura, intus vero in corde ac mente hominis fidelis ab ipso illuminati, loquentis, eique Scripturae divinitatem persuadentis“ (21). Von diesem ersten, völlig bedeutungslosen Zeugnis wußte Calvin noch nichts. Bei den Lutheranern zeugt die Schrift vermöge des ihr immanenten Geistes von ihrer Göttlichkeit, bei den Reformierten sagt es der Geist in den Herzen der Menschen, daß die Schrift von Gott kommt.

In klassischer Klarheit und Präzision hat Wendelin in seinen „Christianae Theologiae Libri II“ (Frankf. 1565) positiv und negativ die reformierte Lehre und ihre Gegensätze bis in die kleinsten Details hinein ausgeführt. Auch er will nicht leugnen, daß ordinarie, nach Gottes Rat und Willen keiner sine verbo audito et lecto zum

Glauben kommen soll, aber er bestreitet die Behauptung als völlig falsch, daß der Glaube allen gegeben werde „qui verbum legunt aut audiunt“ und daß etwa „sola fidei non datae causa verbi neglectus“ sei. Gegen diese Annahme sprächen Schrift und Erfahrung (542). Wendelin nimmt damit das Hauptargument der Schwärmer auf, die gegen die mit regelmäßiger Sicherheit eintretende Wirksamkeit der Schrift öfter angeführte erfahrungsmäßige Wirkungslosigkeit derselben, obwohl man seitdem auf lutherischer Seite in dem neglectus verbi eine hinreichende Erklärung dieser Thatsache gefunden hatte. Außerdem wendet sich W. gegen die Lehre, daß im Wort eine Kraft wohne, ähnlich wie in Speise und Arznei, die er den Lutheranern jener Zeit — mit Unrecht — zuschreibt, denn sie lehrten damals noch nicht, das Wort wirke auch, etiam nobis non attendentibus.

Positv lehrt Wendelin: dem Worte kommt nur eine vis moralis oder significativa zu, es kann die in ihm versinnbildlichten Vorstellungen und Gedanken auch in anderen erzeugen; es bietet dem Menschen den dogmatischen und ethischen Inhalt des Christentums, die credenda und facienda dar; jedoch selbst zu dieser rein natürlichen Wirkungsweise bedarf es eines Hinzukommens des h. Geistes, wenn das religiöse Resultat der Erleuchtung erzielt werden soll. Die Erzeugung eines neuen Willens und die Zuführung neuer Kräfte ist selbstverständlich allein Sache der innerlich wirkenden Gnade, die nur auf die electi zielt. Auch der Glaube, das Korrelat des Wortes, ist Produkt der specialis gratia spiritus, die gleichzeitig mit dem Lesen und Hören des Wortes erfolgt, so daß das Endresultat als ein ἀποτέλεσμα verbi et spiritus per verbum [1]) et cum verbo agentis bezeichnet werden kann. Dieser Satz bezeigt eine leise Annäherung an die lutherische Auffassung.

Wendelin sucht diese seine eigene Lehre gegen den Vorwurf des Schwenkfeldianismus sicher zu stellen, und abgesehen von der oben berührten Betonung der experientia hat er mit ihm ebensowenig gemein, wie die gesamte spätere reformierte Theologie, die im Unterschied von Zwingli und Capito weit von Schwenkfeldt abgerückt ist. Die lutherische Lehre sucht Wendelin durch den Vorwurf des Pelagianismus zu diskreditieren: „dum totum conversionis opus ad unicam

1) cf. S. 16. Das per wird auf die Erleuchtung zu beziehen sein, die der Geist durchs Wort hervorruft, das cum auf die Gnadenwirksamkeit des Geistes, die nur gleichzeitig mit, aber nicht durchs Wort erfolgt.

verbi moralem suasionem vel significationem eorum, quae credenda et facienda sunt, referunt. Nam a verbo externa si (!) abiungas interiorem spiritus gratiam et efficaciam, reliquum nihil erit praeter moralem suasionem, quam sufficienter conversionis gratiam appellat Pelagius" (16).

Diese Argumentation wäre treffend, wenn sich Wendelin als geschickter Polemiker nicht des Kunstgriffes bedient hätte, daß er die eigene Anschauung von der allein signifikanten Bedeutung des Wortes auch den Gegnern zuschob, dann damit die gegnerische Behauptung von der alleinigen Wirksamkeit des Wortes kombinierte, und so allerdings pelagianische Konsequenzen erhielt, während man auf lutherischer Seite mit dem Wort immer zugleich den Geist wirksam dachte. [1])

---

1) Über die Entstehung der Schrift und die damit zusammenhängenden Fragen denkt Wendelin genau wie Wolebius (S. 9). Zum Beleg der obigen Darstellung geben wir Wendelins Ausführungen im Zusammenhang: „Sed quaeritur hic, quo sensu tam praeclari effectus tribuantur verbo Dei et eius praedicationi? Resp. 1) Certum est et in confesso, vim hanc non inesse verbi literis, syllabis aut sono: adeoque non ita nos regenerari et servari verbo, uti cibo nutrimur vel medicamento sanamur: habent enim cibi et medicamenta vim quandam natura insitam, quae in productione effectorum se exerit, etiam nobis non attendentibus: alia verbi externi est ratio. Causa est non physica, sed moralis. 2) Certum quoque est, verbum Dei effectorum horum non esse principalem sed instrumentalem causam: Unde potentia Dei appellatur, quia est efficax divinae potentiae instrumentum. 3) Propria verbi vis est significare, quae et credenda et facienda sunt iis, qui aeternam consequi vitam volunt: adeo ut ordinarie nulli iam adulto aeterna obtingat vita, nisi per verbum de iis, quae credenda et facienda sunt, erudito ... 4) Hac significatione quae institutionem, redargutionem et correctionem, promissionem, comminationem, adhortationem et dehortationem complectitur, accedente Spiritus s. gratia, tanquam causa principali, mens hominis salvandi illuminatur, ut cognoscat, quae sunt credenda et facienda: et voluntas renovatur viribusque novis instituitur, ut credenda credat et facienda faciat. 5) Absque Spiritus S. gratia si sit, salutaris verbi effectus in homine irregenito et in peccatis mortuo nullus est; neque convenienter vel intellectus vel voluntas hominis afficitur: Unde experientia testatur et scriptura, ex plurimis, qui vocantur, admodum paucos servari, ut et pauci sunt electi. Et hoc observetur. Salutaris usus verbi nullus est, nisi per fidem accipiatur, accipi autem per fidem nequit, nisi speciali spiritus accedente gratia, qua cum lecto vel audito verbo non omnibus, sed aliquibus tantum fides datur" (l. c. S. 15 u. 16).

§ 14.

Keckermann, Alstedt, Heidegger.

Keckermann[1]) in seinem „Systema S. Theologiae“ Hanoviae 1602 ist insofern für unsere Lehre bemerkenswert, als er die reformierten Anschauungen wieder schärfer und unverhüllter vorträgt, als es Wolebius und Wendelin thaten. Bei Keckermann tritt der Unterschied der Bedeutung der inneren und äußeren Berufung klar und deutlich hervor: „Vocatio interna accurate discerni debet ab externa; Nam externa pertinet ad praedicationem Evangelii, qua Deus omnibus affert suam gratiam in genere; Interna vero vocatio est actio Spiritus s. intus efficaciter agentis in mentibus et affectibus electorum“ (422). Die Wirkungskreise des Wortes und des Geistes werden hier wieder völlig getrennt, und dem Geist alles, was zur Realisierung der Erwählung nötig ist, zugeeignet. Das Wort hat nur für die cognitio Bedeutung (437), gemäß dem, daß „ipsum autem formale et precipuum esse, consistit in vi significandi sive in illa relatione sacra, quae literis, syllabis et vocibus inhaeret“ (167), es ist ein signum sacrum, ein Ausdruck, der beweist, daß auch die reformierte Lehre vom Wort als Gnadenmittel parallel der über die Sakramente gebaut ist. Wie gering im Grunde Keckermanns Interesse fürs Wort ist, wird auch daraus ersichtlich, daß er ihm in der Definition des Kirchenbegriffes gar keine Stelle einräumt: „Stricte ac proprie accepta Ecclesia est coetus eorum hominum, quos Deus Pater ab aeterno ad vitam aeternam elegit, et in tempore per spiritum suum efficaciter vocat“ (371) (Weiteres zu Keckermanns Lehre S. 166, 168, 436 ff.).

Um 1620 erfolgte in der lutherischen Theologie der große Umschwung in der Lehre von Wort und Geist, in der reformierten Theologie trat keine spezifische Wendung ein. Das zeigen Alstedt und Heidegger, die wir als Repräsentanten der mittleren Zeit und des Ausganges der strengreformierten Orthodoxie wählen. Alstedt hält die beiden Arten der Berufung streng auseinander, sowohl nach dem, was sie wirken, als nach dem, was sie nach dem Willen Gottes leisten sollen; denn er überträgt die beiden verschiedenen Willensakte, welche die refor-

1) Keckermann war Rektor in Danzig und schrieb auch dort sein System, ein Beweis, daß in Danzig reformierte Gedanken und Einflüsse allgemein zugänglich gewesen sein müssen. cf. später bei Rahtmann.

mierte Theologie in Gott annahm, die voluntas signi et beneplaciti auf die innere und äußere Berufung, aber er setzt doch die erste mit der zweiten in Verbindung, die eine ist die Vorbereitung für die andere, sie bietet die Gnade an, nur ist es nicht notwendig, daß auf die Vorbereitung auch die Sache selbst folgt: „in externa vocatione tantum ostenditur, quid sit credendum et agendum, per internam vero vis credendi et bene agendi datur“ (Theologia Didactica 1627 S. 625). „Externa dicitur vocatio materialis, ad viam, praecedens, vocatio oblatae gratiae . . . V. interna dicitur formalis, beneplaciti, ad comprehensionem gratiae et gloriae, subsequens, vocatio inditae gratiae . . .“ (l. c. 622). Dadurch, daß er dem äußeren Wort die Mitteilung der ganzen inhaltlichen Fülle der Gnadenoffenbarung Gottes zuschreibt; ist Alstedt in der Lage jedem Spiritualismus, welcher das innere Wort materiell etwas Neues bringen läßt, folgerichtig abzuweisen; wenn er aber dazu fortschreitet, die Meinung abzuwehren, als sehe er in dem äußeren Wort nur ein vorbereitendes Organ, so fehlt ihm dazu die nötige Begründung; denn die wirklichen Willens- und Gefühlsbewegungen stellt nach ihm erst das innere Wort her, das äußere bietet ihnen nur den Stoff dar, auf den sie sich richten und an dem sie sich entzünden: „Cavendum et illud, ne cum spiritualibus et Enthusiastis verbum, quod ministerio hominum proponitur, praeparatorium tantum existimemus, a Spiritu vero verbum aliud, quod consummatorium sit, intus adhiberi credamus: sive, quod idem est, ne arbitremur Spiritum sua interna actione in aliam Dei Christique agnitionem, mentem nostram deducere, quam quae verbo extrinsecus proposito continetur aut cor et animum aliis sensibus afficere, quam qui ex ipso eodem verbo proponuntur“ (624).

Inneres und äußeres Wort müssen zusammen sein, wenn irgend eine Heilswirkung Gottes zu stande kommen soll, so hatte man schon oft in der reformierten Theologie gesagt, Alstedt aber fühlt das Bedürfnis nach einer Begründung dieses Satzes. Einmal versucht er diese Begründung durch ein Gleichnis zu geben: „Ut enim in tenebris opus est lucerna foris, intus oculorum luce;[1]) ita in cognitione rerum divinarum necessum est, ut coniuncta sint Scripturae fax foris, et Spiritus sancti illustratio intus. Quamquam itaque distinguendum sit externum Dei verbum ab interno, ne opus hominis et opus Dei con-

1) Einen ähnlichen Vergleich führt Rahtmann in seinem Gnadenreich an, ohne daß sich aber die Abhängigkeit des einen vom anderen nachweisen ließe.

fundamus: non tamen est separandum sed coniungendum, ut salutare sit et efficax" (S. 9). Das gewählte Bild kann man kaum als passend oder durchschlagend bezeichnen; was es ausdrückt, ist dies, daß jede äußere Kraft, wenn sie wirksam werden soll, eine ihr entsprechende innere Rezeptivität erfordert, aber nicht, daß zwei Kräfte, eine innere und eine äußere zum Zustandekommen einer religiösen Wirkung nötig sind. Durchschlagender schon — wenigstens vom reformierten Standpunkt — ist das Motiv, das nach Alstedt die Trennung von äußerer und innerer Berufung nötig macht, nämlich die notwendige Sonderung von Göttlichem und Menschlichem. So spielt dieser Gedanke, der in Christologie und Abendmahlslehre mit an erster Stelle die dem Luthertum entgegengesetzten Formeln schuf, auch in die Gnadenmittellehre hinein, auch hier die Differenz zur lutherischen Anschauung begründend. Der letzte entscheidende Grund, den Alstedt für das Vorhandensein, wie die Zusammengehörigkeit von äußerem und innerem Wort auch bei den electi anführt, ist Gottes Wille (S. 623), ein Grund, dessen Gewicht von den Gegnern der reformierten Anschauung leicht übersehen und mißverstanden wird. Wenn man gegen die Prädestination einwendet, sie mache jede geschichtliche Vermittlung des Heils in Vergangenheit und Gegenwart überflüssig, da für jeden einzelnen Menschen ja doch von jeher Tod oder Leben bestimmt sei, so übersieht man, daß in die Prädestination aber auch die ganze Reihe der geschichtlichen Mittel und Vermittlungen aufgenommen ist, und daß diese ebenso fest und unwandelbar in Gottes Willen gegründet sind, wie das Endziel; darum kann Alstedt zuversichtlich und fest die unverbrüchliche Notwendigkeit seiner Gnadenmittellehre gerade auf Grund der Prädestination behaupten, und kein Polemiker hat das Recht, diesen Satz als von Alstedts Voraussetzungen aus unbegründet zu bestreiten.

So stark nun A. auch die Bedeutung des äußeren Wortes hervorzuheben und jedes Recht des Spiritualismus zu tilgen sucht, so fällt er doch an einzelnen Punkten wieder auf den überwundenen Standpunkt zurück, wenn er z. B. öfter das innere Wirken des Geistes als das allein in Betracht kommende hinstellt (cf. S. 9; 620; 627; 624), und vor allem bei der Bestimmung des Kriteriums für die Göttlichkeit des inneren Wortes, da für ihn sehr ernsthaft die Möglichkeit eines inneren, vom Teufel herrührenden Wortes in Betracht kommt. Dies Kriterium nämlich findet Alstedt nicht etwa wie Luther und auch Zwingli und Calvin in dem Zusammenstimmen des

inneren Wortes mit den Schriftgedanken, — so wäre eine wirkliche Verbindung zwischen beiden hergestellt, — sondern in der evidentia et persuasio des inneren Wortes, quam sequitur ineffabilis laetitia" (S. 9).[1]) Die innere Wirkung Gottes ist demnach eine völlig selbständige, aus ihrer Eigenart zugleich auch ihre Legitimation gewinnende Größe.

Bei Heidegger,[2]) dem letzten Vertreter der reformierten Orthodoxie, dem wir das Wort geben, ist die Bekämpfung jeder Art von Enthusiasmus noch um einen Grad schärfer, ebenso wie er in der Berufung die Verbindung von Wort und Geist noch enger, wie Alstedt[3]) knüpft. Jede enthusiastische Art, jede Offenbarung, die sich nicht in klare Gedanken fassen läßt, ist ihm zuwider. Ein inneres Wort, dessen Wesen es widerstrebt, in Worte und Schrift gefaßt zu werden, gibt es nicht: „ . . . quia verbum internum sive intelligibile est, scribi potest, sive non intelligibile, non Dei verbum, sed delirantis somnium" (II 29). Auch das testimonium spiritus sancti, das den Menschen von der Autorität der Schrift überzeugt, vollzieht sich nicht unvermittelt und unberechenbar: „Neque tamen Spiritus S. testimonio suo cor hominis convincens id facit per enthusiasmos, vel motus irrationales" (II 18). Den Enthusiasmus erkennt er seinem Prinzip nach auch im Judentum und Papsttum wieder: „Sicut Judaei et Pontificii Scripturam Traditionibus supplent: ita Enthusiastae eidem, ceu literae mortuae, verbum internum opponunt, aemulatione Papae, qui spiritum atque inspirationem singularem et ipse iactat" (II 29). Was Heidegger hier sagt, ist eine genaue Re-

1) Die Wirksamkeit des gepredigten Wortes geht nach A. jedesmal auf einen besonderen Akt des h. Geistes zurück: „. . . Spiritus quoque sanctus singulariter est effector illius ipsius vocationis quatenus constituit Doctores, donis eos instruit, assistit illis, verboque et sacramentis authoritatem et efficaciam conciliat et praestat" (620). Diese Aussage schließt ein in älterer Zeit kaum bemerktes Problem in sich, das aber weit über diese Frage hinausgreift. Wir empfinden — und gerade der lebendige Glaube thut es — solche Akte, wie Gerechtsprechung, Sündenvergebung, Sendung des Geistes als zeitliche, sich im Augenblick realisierende Fakta. Gott aber ist ewig und unveränderlich. Wie eint sich beides?

2) Die Citate beziehen sich auf die Abschnitte und Seitenzahlen in seinem Werk: „Medulla Theologiae Christianae" Tiguri 1696.

3) „Vocatio externa electorum per verbum cum interna Spiritus S. compellatione, quae principale vocationis medium est, conjunctissima est; neque sine ea prodest" (XXI 135).

produktion der Ausführungen Luthers in den Schmalkaldischen Artikeln, deren Spuren wir sonst nirgends begegnet sind. Diese Thatsache rechtfertigt die Vermutung, daß da, wo Heideggers Sätze mit denen Luthers zusammenstimmen, dies seinen Grund in einem genauen Studium Luthers durch Heidegger hat,[1]) wenn sich ja auch die Verwandtschaft beider aus der gemeinsamen Abhängigkeit von älteren Theologen, wie Augustin oder Thomas von Aquino erklären ließe. Heidegger teilt die psychologischen Voraussetzungen, die Luther anfänglich hatte, das Menschenwort könne nicht bis ins Herz dringen. Mit Bezug auf die reprobi führt er nämlich aus: „Et vocantur illi non immediate a Deo cor afficiente, sed mediate ab hominibus, qui aures ferire, cor penetrare non possunt; atque proin sic vocantur, ut ad communionem Dei per Spiritum eius non adducantur“ (XXI 133). Genau wie Luther nimmt Heidegger an, das gepredigte Wort werde durch den Geist dem Menschen ins Herz geschrieben: „Idem porro verbum homo praedicat et Spiritus S. cordi inscribit, cor aperiens, ut verbum Dei notificatum recipiatur et diligatur“ (XXI 136). „Solus Deus et Spiritus eius verbum amabile reddit et, ut recipiatur, efficit“ (XXI 136). Damit verbindet Heidegger aber auch die instrumentale Formel, ja einmal bezeichnet er das Wort sogar selbst als das wirksame Instrument, so daß also auch diese Gedankenreihen Luthers bei ihm anklingen. Gott bringt die Menschen: „supernaturali et potente vi sua, per praeconium verbi externum et Spiritum S. ad communionem gratiae et gloriae“ (XXI 133). „fides ipsa per illud (sc. verbum), ceu efficax organum producitur“ (XXI 134). Aus der lutherischen Dogmatik hat H. die Erkenntnis herübergenommen, daß das Wesen der Schrift nicht in der äußeren Form der Buchstaben, sondern in ihrem Inhalt besteht; damit war eine höhere Wertung der Schrift ermöglicht: „Scriptura non in verbis et characteribus, sed in genuino horum sensu consistit“ (II 30). Mit denselben Formeln, mit denen man lutherischerseits das Wirken der Schrift bestimmte, bestimmt H. das Wirken der Schrift und des Geistes, ein Beweis, wie er eine Herübernahme ihm wissenschaftlich richtig erscheinender Bestimmungen der lutherischen Lehre mit seiner reformierten Anschauung vereinigen konnte: „Operatio Spiritus S. foris praedicatum et intus cordi inscriptum vocantis, nec naturalis, nec moralis vel me-

1) Diese Vermutung wird auch gestützt durch das irenische und anerkennende Verhalten Heideggers gegenüber der lutherischen Kirche. cf P.R.E. ² V 706 ff.

diata, per verbum duntaxat, et externa media . . . sed supernaturalis, omnipotens, immediata et efficacissima est“ (XXI 136).

Einflüsse von lutherischer Seite sind in dieser Darstellung der Lehre vom Wort als Gnadenmittel nicht zu verkennen. Und so ergibt sich am Schluß der beiden Lehrentwicklungen auf orthodox-reformierter und lutherischer Seite, daß die prinzipielle Differenz der Anschauungen nicht gewachsen ist, sondern abgenommen hat. Die starke Distanz, die in der Auffassung der Vermittlung der göttlichen Gnade zwischen Luther und Zwingli bestand, hat einem Konsensus in allen entscheidenden Fragen praktisch-religiöser Art gegenüber dem gemeinsamen Gegner des Spiritualismus und Mystizismus Platz gemacht. Das steht jetzt auch auf reformierter Seite fest, Gottes Gnade empfängt man nur durch die gleichzeitige Wirkung von Wort und Geist, und dieser Weg ist der einzige, den Gott mit den Menschen einschlägt. Die noch bestehende Differenz in der Theorie hat wesentlich ihren Grund in den Einflüssen der Prädestination auch auf dies Lehrstück; diese verbietet es, genau das gleiche Wirken Gottes bei allen Menschen anzunehmen und empfiehlt darum eine Trennung zwischen äußerer und innerer Berufung, äußerem und innerem Wort, die aber nur hinsichtlich ihrer Wirkungskraft aber nicht ihres Inhaltes unterschieden sind. Aber auch diese Sätze schwächt Heidegger schon ab, indem er den Zweck des göttlichen Handelns nicht ausschließlich in den Prädestinierten sucht, sondern bemerkt: „proprio (!) propter solos electos“ (XXI 135 cf. 136), wird Gottes Wort gepredigt. Calvins Bemühungen, für das Wort Gottes eine Bedeutung für alle Menschen zu gewinnen, sind unvergessen geblieben.

Die Schwärmer.

§ 15.

Münzer, Karlstadt.

Neben die beiden großen reformatorischen Kirchengemeinschaften tritt die Schar der Männer, die unbeschadet ihrer Verschiedenheit unter einander am besten mit dem Gesamtnamen „Schwärmer oder Spiritualisten“ bezeichnet werden, denn ihr eigentliches, gemeinsames Charakteristikum ist es, daß für sie nicht die geschichtliche Schrift und

das auf ihr ruhende Menschenwort Prinzip und Vermittlung der göttlichen Gnade und Wahrheit sind, sondern der Geist, dessen Art und Verhältnis zum Menschen freilich sehr verschieden bestimmt wird. Damit ist nicht gesagt, daß diese Männer der Offenbarungsurkunde und dem Zeugnis von dem geschichtlichen Christentum gar keine Bedeutung zuschrieben, denn auch die radikalsten Schwärmer suchen — oft sehr inkonsequent — für die Bibel irgend eine positive Bedeutung zu gewinnen, sondern nur, daß das eigentlich Heil schaffende Thun Gottes sich nicht durchs Wort vermittelt, sondern durch den Geist oder das innere Wort. Zwei Hauptauffassungen dieses schwärmerischen Heilsprinzipes lassen sich bei näherem Zusehen deutlich von einander sondern. Nach der einen ist das innere Wort dem Menschen von Natur angeboren, sei es als religiöse Anlage, Gewissen oder Vernunft, nach der anderen dagegen erfolgt in bestimmten Momenten des menschlichen Lebens ein unvermitteltes, aber aus der Transcendenz kommendes Wirken des göttlichen Geistes. Diese zwei Gedankenreihen kehren, wenn auch in modifizierter Form immer wieder, sodaß die Monotonie in der Behandlung unseres Problems bei den Schwärmern bedeutend größer ist, wie bei den Theologen der Reformationskirchen, da bei diesen durch die mannigfachen Kombinationen von vermittelten und unvermittelten, geschichtlichen und gegenwärtigen Wirken Gottes eine weitreichende Abwechslung ermöglicht war.

Die schwärmerischen Anschauungen sind weder ein ureignes Produkt der Reformationszeit, noch stehen sie gänzlich außer Beziehung zu der reformatorischen Bewegung. Ihre Anfänge lassen sich zurückverfolgen bis in die Anfänge der christlichen Theologie, ja weiter noch bis hinein in den Platonismus und in die Lehre der ihn erneuernden Philosophen, wie auch in die spekulativ gerichtete jüdische Philosophie; Origenes, Pseudodionysius, Scotus Erigena heißen dann unter den christlichen Theologen einige der charakteristischen Vertreter der mystisch-spiritualistischen Geistesrichtung; in der mittelalterlichen Mystik ging diese Bewegung in die Breite, und beide Richtungen, die mehr naturalistisch-pantheistische, wie die mehr mystische haben schon zu dieser Zeit ihre Vertreter.[1]) Es sind im Grunde mittelalterliche Gedanken, die bei den Schwärmern und Täufern wiederaufleben,[2]) und mit dieser Beobachtung stimmt es trefflich zusammen, daß die Ver-

1) cf. den Abschnitt über Mystik bei Thomasius-Seeberg II.
2) die Einleitung in Ritschls „Geschichte des Pietismus" I.

wandtschaft der Schwärmer mit der reformierten Form der Reformation eine bedeutend stärkere ist, wie mit der lutherischen. Denn das darf für eine der sichersten und bedeutsamsten Erkenntnisse der neueren dogmengeschichtlichen Forschung gelten,[1]) daß in der reformierten Konfession eine große Reihe spezifisch-mittelalterlicher Gedanken erhalten ist. Zwingli, insonderheit aber Capito und Öcolampad schätzen die unvermittelte Offenbarung Gottes in der Gegenwart fast eben so hoch wie ein Karlstadt, Münzer oder Schwenkfeldt.

Unsere Darstellung der schwärmerischen Lehre wird, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, nicht die Anschauungen jedes einzelnen dieser Männer in gleicher Breite darstellen, sondern sich damit begnügen, aus jeder ihrer Hauptrichtungen einen oder mehrere Repräsentanten ausführlich zu Worte kommen zu lassen, von den anderen dagegen nur eine kurze Skizze geben. Zu den ersten Vertretern der schwärmerischen Ansichten gehören zwei Männer, die sich beide darin gleichen, daß sie von Luther und seinem Schriftprinzip herkommen, dann aber mit aller Energie die Thatsächlichkeit einer auch jetzt noch erfolgenden unvermittelten Offenbarung zur Geltung zu bringen suchen, Thomas Münzer und A. Bodenstein von Karlstadt. In der entschiedenen Behauptung, Gott offenbart auch jetzt noch neue Erkenntnisse und zwar jedem, wem er will, liegt zuhöchst ihre Bedeutung für unsere Frage, nicht in der Aufstellung einer neuen Theorie; denn für beide war die Annahme einer unvermittelten Geistwirkung nur eine theoretische Hilfskonstruktion für andere mehr praktische Fragen; Karlstadt stützte durch seine neue Offenbarung seine Deutung des Abendmahles und Münzer sein chiliastisch-ethisch-soziales Programm. Es gibt noch jetzt Offenbarung, sagt Münzer, „durch rechte gesichte oder sein mündlich wordt". (Außlegung des andern unterschyds Daniels deß propheten durch Thoma Münzer. Alstedt 1524. Aiij. 2_v cf. L_v). Um aber dieser Offenbarungen teilhaftig zu werden, bedarf es der Ertötung der Sinnlichkeit und des Fleisches und der Einkehr in den eigenen Seelengrund, alles Gedanken, wie man sie etwa auch bei Suso lesen kann: „Drumb wañ got schön sein heiliges wort in die seelen spricht, so kan es der mensch nicht hören so er ungeübt ist / dan er thut keinen einkehr oder einsehn in sich selber yn in abgrund seiner selen" (l. c. Biij $_v$). „Sol nw der mensch des worts gewar werden un das er sein empfintlich sey so muß ym gott nemen seyne fleisch-

1) cf. Seeberg „D.G." II, 400.

lichen luste / und wen die bewegung von Gott kumpt ins Hertz das er töthen will alle wollust des fleisches das er yhm do stadt gebe das er seiner wirkung bekume mag" (l. c. Bij_r). Die göttliche Wirkung vollzieht sich in bestimmten Zeitmomenten, das innere Wort ist nach Münzer für gewöhnlich kein natürlicher Besitz des Menschen, wenn ihm auch im „Grund der Seele" etwas Göttliches zu schlummern scheint, das aber erst durch eine Wirkung Gottes für den Menschen bedeutsam wird: „Das wort ist nit weit von dir / sih es ist in deinem Hertzen. Nu fragstu villeicht wie kumpt es dan ins hertz? Antwort. Es kumpt von Gott ober her nidder in eynen hohen verwunderung" (l. c. Bij_r). „Drumb treget sant Paul hervor den Mosen und Esaiam zum Römern 10 und redet do vom innerlichen worte zu hören in den abgrund d'selen durch die offenbarung gottis. Und wilcher mensch dieses nit gewar und empfindlich worden ist durch das lebendige gezeugnis gottis Rom 8. der weiß von Gotte nichts gründtlich zu sagen / weñ er gleich hunderttausend Biblien hett gefressen" (l. c. Bij_r). Auf dies innere Wirken des h. Geistes kommt für die Seligkeit alles an (l. c. $Aiij_r$), aber, wie bei den reformierten Theologen, vollzieht es sich nur an den Prädestinierten, denn Christus hat das „wort gottes in die hertzē der außerwelten gepflantzet" (A. ij_v).

Bei Karlstadt finden wir die gleichen Gedankenreihen, daneben aber auch viele Äußerungen, die von dem starken Einfluß Zwinglis und Luthers auf ihn zeugen, soweit diese neben dem äußeren auch das innere Wort betonten. Von einem angeborenen inneren Wort findet sich bei Karlstadt keine Spur: „Wenn mich Gott will glaubhaftig machen und seinen Glauben in mein hungerichte und dürstige Kräften gießen, so geht Got ab in mein arm begieriges Herz mit siner ungeschaffenen und lichten Warheit und versichert meinen Geist, das er eigentlich weiß, das Got warhaftig und getreu ist. Wenn sich Got also in unserm Herzen ausredt, so drucket Got ein Werk in unser Herz durch sein ungeschaffen Blicken und gottliches Einleuchten" (bei Jäger: A. Bodenstein von Karlstadt 1856 S. 515, der Auszüge aus mehreren Schriften K. mitteilt).[1] Hier wird der Heilsprozeß

1) „So lang aber obberührte Offenbarung Gottes Reden heißet oder das ungeschaffene Einleuchten genennt ist und dem Vater zugetheilet wird, ist sie die übernatürliche und lichte Stimm Gottes, die nur in dem inwendigen Grund koset und leret" (bei Jäger 515).

rein mystisch-spiritualistisch dargestellt, der Glaube erscheint, wie im Mittelalter die Gnade, als eine Qualität, die dem Menschen eingegossen wird, außerdem wird auch die Gelassenheit als der richtige Zustand des Menschen verlangt (bei Jäger S. 328). In einer Reihe anderer Aussagen sucht Karlstadt mehrfach in genauer Anlehnung an Zwingli, das äußere Wort in die Heilserlangung hineinzuziehen. Einmal soll der Mensch das, was ihm direkt von Gott gegeben wird, prüfen und bewähren durch das „gezeugknuß" der Schrift (Anzeyg etlicher Hauptartickeln Christlicher leere. In wölchen Doct. Luther den Andresen Karolstat durch falsche zusag und nachred verdechtig macht 1525 Ciij$_r$; cf. Jäger S. 334). Die Bedeutung der Schrift als Kontrollapparat für die inneren Geistwirkungen hat auch Zwingli im Kampf mit dem Spiritualismus erkannt. Umgekehrt aber ist erst der, welcher die rechte innerliche Erleuchtung erlebt hat, fähig, die Schrift zu verstehen und ihren Geist zu entdecken: „Aber das sein muß und unveränderlich ist und ewig soll bleiben, das schuff Gott inwendig in der blosen Seele. Dann Gott ist ein Geist, derhalben muß sich die geschaffen Kreatur mit und durch den Geist mit Gottes ungeschaffenen Geist vereinen. Demnach mag und soll ein jeder den geist des Buchstabs und nit die Rinden oder Schalen des Buchstaben ergrunden, so er Gott beheglich will dienen. Dem Geist der Schrift, d. i. dem ewigen Gottes-Willen mußtu nachsuchen und darnach thun oder lassen, was der Buchstab gebeut oder verbeut, nit nach dem Buchstaben, sondern nach dem beschlossen oder verdeckten Geist" (bei Jäger 321). [1]) Äußeres und inneres Wirken Gottes werden von Karlstadt so in Beziehung gesetzt, daß das erstere nur durch das letztere Wert erhält, wobei er aber als Regel anzunehmen scheint, daß eins nicht ohne das andere erfolgt, Karlstadt hatte sich durchaus nicht ganz dem Spiritualismus angeschlossen: „Denn es ist ja ganz unmöglich, daß einer Gottes Freund oder Sohn werd ohne die inwendige und heimliche Offenbarung Gottes, als wenig auch das geschehen mag, das einer Gottes

1) Hinsichtlich der äußeren Schrift entwickelt K. Gedanken, denen wir bei Schwenkfeldt ausführlicher nachgehen werden. Sie kann keine belebenden Wirkungen im Menschen erzeugen, ist darum nur ein Gesetz, sie vermag Erkenntnis, aber keine Gnade mitzuteilen (bei Jäger S. 13, 14, 329). Die äußere Gesetzesverkündigung hilft gar nichts, der Geist muß dem Menschen seine Bosheit zeigen (cf. Anzeyg Cij$_r$). Mehrfach versteht K. den Gegensatz von Buchstabe und Geist im Sinne des Paulus und Luthers, dann aber fällt ihm der Gegensatz wieder mit dem von äußerer und innerer Offenbarung zusammen (Anzeyg. Aiij$_r$).

äußerlich Wort anneme und für ein Wort des Bräutigams halt, wenn sich Gott nit zuvor oder gleich im äußerlichen Gehör mit seinem hellen und lichten abgehenden Strahl offenbaret, soviel, daß er hören kann, wer Gott ist, was er ist, was er will . . ." (bei Jäger 516).[1]) Das ist die reformierte Schätzung der Schrift als Offenbarungsurkunde, auch darin folgt Karlstadt Zwingli, daß er innere und äußere Offenbarung inhaltlich identisch setzt. Auf Luther wieder kann sich K. berufen, wenn er sagt, der Geist drücke das äußerlich Gehörte ins Herz und mache es dort zu einer lebensvollen Macht: „Wenn Gottes geyst in die warheit füret / unnd das ins hertz redet / das die eusserliche stym̄ / in die oren schreyet / also das die sünd denn recht erkannt gehabt unnd geflohen werd / als das böße / die ware offenbarung der sünden ist des geystes / der das eusserlich geben hat / und nit des äusserlichen Buchstabens" (Anzeyg $Aiij_r$).

§ 16.

Schwenkfeldt.

Ungemein viel größer als Karlstadts und Münzers Bedeutung für die Geschichte des Verhältnisses von Wort und Geist ist die von C. Schwenkfeldt. Er ist der Anfänger jener vermittelnd spiritualistischen Richtung, die festhaltend an der geschichtlich durch Christum erworbenen Gnade und Erlösung doch ihre Auswirkung an dem Einzelnen allein auf den Geist zurückführt, dabei aber Schrift und Predigt nicht ganz bedeutungslos sein lassen will. Schwenkfeldt hat diese Gedanken nicht zum erstenmal im Verlaufe der christlichen Theologie geäußert, ihn verbinden ebensogut Fäden mit der Vergangenheit wie andere und er steht den älteren Formulierungen des Verhältnisses von Wort und Geist oft viel näher als seine Gegner, aber — darin besteht vornehmlich seine Bedeutung — er hat die alten Gedanken auch den neuen Anschauungen Luthers gegenüber wieder auf den Plan gebracht, sie zeitgemäß formuliert und sie so auch auf dem Boden des Protestantismus zu einer Macht werden lassen.[2])

1) Als praktisches Beispiel wird Abraham angeführt (bei Jäger S. 516).

2) Preger in seinem M. Flacius I 301 ff. hat die sehr ansprechende Vermutung aufgestellt und sie auch durch eine Reihe von Belegen gestützt, daß Schwenkfeldt an die Anschauungen der böhmisch-mährischen Brüder anknüpft, die auch zwischen dem verbum substantiale und verbum grammaticale vel vocale schieden. Das v. s. wirkt zuerst ohne alle Mittel in den

Über einen Zeitraum von mehr als dreißig Jahren verteilen sich seine Schriften, die eigens unser Problem behandeln, aber auch in seinen anderen Werken nimmt er auf dasselbe Rücksicht, so daß wirklich die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Geist im Mittelpunkte seiner Theologie steht.[1]) In dem praktischen Ausgangspunkt seiner Lehre ist er maßgebend für alle Späteren geworden. Die Predigt des Wortes und das Lesen der Schrift wirken nichts, sie heben die Sittlichkeit nicht, gerade im Leben der Prediger zeigen sich sehr selten religiöse und sittliche Wirkungen des Wortes, auch die Auslegung der Schrift ist keine gesicherte, im Gegenteil verlockt sie die Gelehrten nur zum Zanke. Diese Beobachtungen nötigen Schw., die Wirkungskraft des Wortes zu bezweifeln. Zum erstenmal thut er dies ausführlich in der Schrift: „De cursu verbi Dei, origene fidei et ratione iustificationis" 1527 Basel, herausgegeben von Öcolampad. In ihr verknüpft Schw. in systematisch-mustergültiger Weise die Lehre vom Worte mit den zentralen Begriffen der evangelischen Religion, Glaube und Rechtfertigung, indem er fragt, in wie weit diese beiden Fakta des religiösen Lebens durch das Wort vermittelt werden, oder, kürzer gesagt, er sucht die Bedeutung des Wortes für den ordo salutis festzustellen. Wird sie hierfür verneint, so ist dem Worte damit noch nicht jede Bedeutung für das Verhältnis des Menschen zu Gott genommen. In De cursu verbi Dei sind die Linien fast sämtlicher späterer Anschauungen Schw. schon angedeutet, wenn auch noch nicht im vollen Umfange ausgeführt. Die Formulierung und Ablehnung der gegnerischen Anschauung ist noch

Herzen der Menschen und erneuert sie. Die Anschauungen dieser Brüder sind in verschiedenen Apologien dargelegt, von denen eine, nämlich die von 1511 Schw. nachweislich bekannt gewesen ist. Dies wäre der eine Weg, auf dem Schw. zu seinen Gedanken angeregt wurde. Daneben steht der andere, gewöhnliche, der auf die Mystik (vor allem die „Deutsche Theologie" und Tauler) und weiter auf Augustin, auf den sich Schw. sehr oft beruft, zurückführt.

1) Ausführlicher dargestellt findet sich Schw.'s Lehre bei Maronier „Het Inwendig Woord" S. 51 ff., er gibt auch eine Aufzählung der unbedeutenden Freunde und Geistesverwandten Schw.'s, ferner bei Preger „M. Flacius" I 298 ff., Erbkam „Die protestantischen Secten der Reformationszeit". Die als Quellen benutzten Schriften Schw.'s werden im Text citiert; da seine Anschauungen erst im Kampf mit Flacius zur vollen Entwicklung gekommen sind, wird es richtig sein, zunächst seinen anfänglichen Anschauungen nachzugehen und ein Bild seiner Darlegungen in der ersten für unsere Frage bedeutsamen Schrift: „De cursu verbi Dei" zu geben.

sehr vorsichtig; es sei falsch, so heißt es: „externam praedicationem, seu Verbum Vocale semper (!) praecedere oporteat in causa iustificationis, quia fides est ex auditu“ (Einleitung). Gegen diese Anschauung wird eine ganze Reihe von Einwendungen erhoben. Ihr widerspricht die empirische Erfahrung: „Si ex auditu externo esset fides ... imo quotquot verbum praedicatum audirent, crederent“ (argum. 7). Jede Vermittlung soll es nach Schw. unmöglich machen, daß Gott der alleinige Urheber des Heils und Christus das Haupt der Kirche sei, Sätze, die er ungemein oft wiederholt, ohne aber jemals eine Begründung zu versuchen. Sie schienen ihm an sich schon evident genug: „Si externa necessario praecederet in iustificatione, homo poneret primum lapidem, non Deus“ (arg. 11). Gott will, daß alle seine Gaben: „ex eodem fonte coelesti in corda electorum, per Jesum Christum, caput Ecclesiae in spiritu sancto, scaturire interque ea, nullum externum medium, ut neque inter caput et corpus, collocari posse“ (13). Der eigentlich tiefste Grund, aus dem Schw. nicht dem doch an alle sich wendenden göttlichen Worte die Vermittlung der Gnade zueignen kann, wird in den letzten Ausführungen angedeutet, es ist auch bei ihm die Annahme der Prädestination. Mit den Prädestinierten, denen alle göttlichen Gaben allein bestimmt sind, verkehrt Gott direkt; der Satz „Est igitur Evangelium potentia Dei in salutem omni credenti“ wird sogleich durch den Zusatz „propter electos praedicatum et praedicandum“ eingeschränkt (15 b). Schw. teilt also gar nicht das religiöse Interesse Luthers an einem für alle bestimmten Gnadenmittel, sondern er geht von durchaus reformiert-partikularistischen Interessen aus. Positiv formuliert er die eigene Anschauung nun so: „In summa, cursus Verbi Dei vivi liber est, non haeret in visibilibus, neque ministerio, neque loco, neque tempori alligatus, sed totus in invisibilibus quiescit, quamquam per visibilia nobis adumbretur: at credentes non accipiunt literam, et syllabas verbi praedicati solum, sed magis Deum ipsum et dominum Jesum Christum his verborum symbolis admoniti intelligunt, et fide doctrinam spiritus in corde apprehendunt, ut videas a ministri verbo ad ipsum Verbum semper adduci pios sive credentes“ [1]) (b_{2v}). In dieser Theorie sind dieselben Gedanken als Bausteine verwandt, wie bei der zwinglischen und später calvinischen Abendmahlslehre. Das Wort ist

1) „Docentur itaque fideles non solum e verbo externi auditus, sed magis et vivo et spirituali Verbo, quod a patre Deo audiunt, quod se in cordibus spiritu aperit, a corde cognoscitur, et in quod cor ad iustitiam credit“ (15).

ein Zeichen, die Gläubigen erlangen die dadurch bezeichneten Realitäten, aber vermittelst einer nebenhergehenden Gotteswirkung. So stellte sich auch schon Duns Scotus das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors beim Sakrament vor. Bei Schw. ist die Formel noch nicht ganz widerspruchslos, sofern einmal das Wirken des Geistes ein ganz freies sein soll, anderseits es aber mit dem Worte zeitlich und sachlich verbunden wird. Außerdem werden auch die Heilswirkungen noch nicht allein dem Geiste zugeeignet, sondern es wird nur gesagt, daß sie ihm magis (!) als dem Worte zukommen; diese Unklarheiten sind ein Beweis, daß Schw. seine Theorie noch nicht völlig durchgedacht hat. Auf einem zweiten Wege kommt er zu einer klaren Sonderung der Wort- und Geistwirkung, nämlich so, daß er die beiden Wirkungen nach den beiden Bestandteilen des wiedergeborenen Menschen, auf die sie treffen sollen, trennt; der Geist wirkt auf den Geist des Menschen, die Schrift auf sein Fleisch: „Dupliciter siquidem Deus agit cum homine novo, sive Christiano, quem propter Christum in gratiam recepit, interne videlicet et externe, perinde atque homo novus caro est, et spiritus Interne agit Deus cum eo, per Verbum spiritus et vitae, in quo se variis divitiis bonorum coelestium per Christum revelat: Externe vero agit cum carne hominis per verbum literae seu praedicationum et per symbola“ (15). Diese Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Geist gilt aber nur für den wiedergeborenen Christen, trägt also nicht das Prädikat der Allgemeingültigkeit an sich. Vielleicht knüpft Schw. mit dieser Ausführung an die lutherischen Versuche an, nach der Duplizität des neuen Menschen zu bestimmen, nach welcher Seite seines Wesens auch der Wiedergeborene noch unter der Herrschaft des Gesetzes steht. Schw. setzt an die Stelle des Gesetzes die äußere Offenbarung, macht aber nicht recht deutlich, warum und zu welchem Zwecke sie nur an die caro des Menschen ergeht, während diese Annahme beim Gesetz mit seinen Geboten wider die Lüste des Fleisches verständlich ist.

Der dritte Versuch Schw., Wort und Geist nach ihren Wirkungen zu scheiden, wird ohne Rücksicht auf Geist und Fleisch unternommen, er setzt ein bei den verschiedenen Arten des Glaubens: „Per internum verbum fides viva, iustificans est: Per externum vero historica et externa fides venit“ (c 1_r). „Non igitur est fides / nisi sit historica / ab auditu externo / sed ab inspiratione Dei“ (Arg. 13). Die wenig glückliche Zerspaltung des Glaubens in verschiedene Akte, wie sie die alte Dogmatik vollzogen hat, wird hier noch überboten,

indem die verschiedenen Momente des Glaubens sogar auf verschiedene Kräfte zurückgeführt werden, und so die Scheidung eine totale wird; von dem gesunden Festhalten Schw. an dem geschichtlichen Christentum zeugt es dagegen, daß er den Inhalt des Glaubens wenigstens auf die äußere geschichtliche Offenbarung zurückführt. Trotzdem geht das Wirken des inneren Wortes dem des äußeren voraus, indem jenes auf dieses vorbereitet: „Quando quidem Verbum Dei capi non potest, nisi ab illuminatis mentibus, fidei lumine et gratia divina, per Jesum Christum prius dispositis" (Arg. 4). „Certe manifestum est, sine gratia Dei quae praeparat corda, nihil in verbo Dei cum fructu audire, neque cogitare quempiam posse" ($b_{v\,1v}$). Dies wären die Gedanken der kleinen Schrift Schw. von 1527, sie enthält Bausteine in reicher Fülle, aber noch kein einheitliches System, manches wurde noch abgeschliffen und manches andere trat hinzu, bis es zu einer in sich geschlossenen Auffassung von Wort und Geist bei Schw. kam. Die scharfen Angriffe des geistesmächtigen Flacius nötigten ihn, klarere Formeln zu prägen, mochten auch seine Grundgedanken unverändert bleiben. Eine große Reihe von Streitschriften hat Schw. in diesem Kampfe veröffentlicht. Die hauptsächlichsten sind im Folgenden benutzt. I. „Vom unterschaide des worts Gottes und der Heyligen Schrifft" [ohne Jahr u. Druckort]. II. „Von der hailigen Schrifft irem Innhalt / Ampt / rechtem Nutz / Brauch und mißbrauch" [Straßburg 1594]. III. „Vom leerampt des newen Testaments. Das khein predicant der nicht from̄ ist und Gottselig lebt / das Evangelium . . . khan seliglich mit frucht predigen" 1555. IV. „Confutatio und Ablainung des dritten Schmachbuchlins F. Illyrici" [ohne Jahr]. V. „Beschluß unds Valete Auff Flaciy Illyrici letste zwei schmachbüchlein . . ." 1555. VI. „Vom worte Gottes das khein ander wort Gottes sei / aigentlich zu reden, denn der Sun Gottes". Daneben finden sich in den gesammelten Schriften Schw., sowohl im 1. Teil „Der Christlichen Orthodoxischen Bücher und Schrifften" 1564, wie auch in dem „Epistolar" in 4 Büchern 1570, zahllose Stellen, die sich auf unser Problem beziehen, sehr häufig aber in einfachen Wiederholungen bestehen.[1])

Mit vollem Bewußtsein nimmt Schw. jetzt Partei gegen die lu-

1) Hierher gehört auch eine Schrift: „Iudicium eines Predigers inn der Schlesien: Über M... Flacii büchlin / so er wider C. Schwenkfelden im Truck hat lassen außgehen". 1554. Flacius meinte, sie stammte von Schwenkfeldt selbst; das ist nicht der Fall, aber in ihr werden Schw.'s Gedanken völlig unselbständig reproduziert.

therische und für die reformierte Anschauung, die er als der seinigen verwandt anerkennt. Von Öcolampad und Zwingli sagt er: „Iidem viri ambo rectius quoque de praedicato et vocali verbo senserunt et scripserunt quam Lutherani, verbumque externum ab interno optima ratione distinxerunt. Oecolampadius praesertim . . . (Aus einem Briefe vom Jahre 1554) [1]. Die lutherischen Prediger sind für Schw. meistens böse und unheilige Menschen, durch die der Geist Gottes nichts wirken kann und will. Die empirische Beobachtung bestätigt dies und in ihrem Ergebnis sieht er einen der stärksten Gegengründe gegen die lutherische Auffassung vom Wort: „Also müßte auch gewißlich folgen / wenn das gepredigte oder schrifftlich wort ein mittel des glaubens . . . wer / das so offt man predigt / das mittel bey allen zuhörern sein ampt müßte üben / und der glaub und der heylig Geist allweg der predigt müßte folgen" (Von unterschaide Biij$_{2r}$ cf. Cii$_r$). Herübergenommen aus De cursu Verbi Dei werden die Behauptungen, ein vermitteltes Wirken widerspräche Gottes Absolutheit und mache ihn von den Kreaturen abhängig [2]. Bei diesen Aussagen scheidet sich deutlich die theologische Methode der Schwärmer und der Reformatoren, diese suchen die vorliegenden Thatsachen der Religion zu erklären, jene sie erst nach bestimmten Kategorien zu konstruieren, aber diese Differenz in der Theologie ist zugleich eine in der Religion, denn es zeugt immer von einer krank gewordenen Religiosität, wenn das Geschöpf dem Schöpfer, der Thon dem Töpfer vorschreiben will, was seiner Ehre entspricht und was nicht.

Nur eine Doublette dieser Ausführungen über das Wirken Gottes überhaupt sind die Behauptungen über die Form des Wirkens Christi in der Gemeinde. Jede Vermittlung soll hier die Möglichkeit ausschließen, daß Christus noch ferner das Haupt seiner Gemeinde ist [3]. Nun muß aber Schw. zugestehen, daß im gewöhnlichen Verkehr

1) Er findet sich in der oben citierten, in der Königlichen Bibliothek zu Berlin vorhandenen Ausgabe von De cursu Verbi Dei angebunden.

2) „Es ist solch fürgeben / daß Gott Gnade durch Mittel gebe / wider seine göttliche allmechtige herrlichkeit / ist gotte unehrlich / sol wol alß dem eynigen Mitler dem menschen Jesu Christo nachtheylig / alß ob er nicht vermöchte durch sich selbst / der doch in eynem augenblick mit seiner göttlichen kraft alles was er will kan durchdringen / das hertz eröffen one alle creatürliche gehülffen und mittel durch sich selbst" (Vom Worte Gottes LI$_r$ Ges. Schriften I S. 14, wo diese Äußerungen gegen Luther gewandt sind.

3) „Es wurde auch Christus nach solcher ihrer leere von den mitteln

der Menschen das Wort dazu dient, Gedanken und Anregungen einander zu vermitteln. Luther, in ihrer Weise auch Butzer und Calvin, schlossen daraus, daß Gott sich also auch fürs geistliche Gebiet dieser durch die Schöpfung gesetzten Ordnung bedienen werde, Schw. thut das Gegenteil, er hebt die Giltigkeit dieser psychologischen Gesetze fürs geistliche Gebiet auf, indem er in echt schwärmerischer Weise Schöpfungs- und Erlösungsordnung miteinander in Gegensatz setzt. Freilich bedenkt er nicht, daß dadurch seine Lehre, weil jeder Analogie entrückt, schlechthin unvorstellbar wird: „Das ist auch der unterschaid zwischen den Menschlichen unnd Göttlichen Schrifften oder Buchstaben, das die Menschliche schrifften dem verstande daas mitbringen davon sie lauten / welchs aber die Göttlichen schrifften oder buchstaben / nicht thun / Es muß das davon sie lauten bei Gotte gesucht werden." (Von der h. Schrift $CVIII_r$). „Und zugleicherweise / wie der Buchstabe des menschlichen worts die dinger / davon er redet / im verstande und erkanntnis dem fleischlichen natürliche Hertzen mitbringet: also wene diese Leerer / es soll mit dem eusserlichen buchstaben der h. Schrifft auch also zugehe" (G. Schr. I 547 D). Andere psychologische Gesetze sind für das Heilswirken Gottes schon deshalb nötig, weil er in ihm nicht mit der gesamten Menschenwelt, sondern nur mit einer Schar besonders Zugerüsteter verkehrt, der Universalismus der lutherischen Gnadenmittellehre war für Schw. Prädestinatianismus [1]) durchaus nicht annehmbar: „Sie (sc. die lutherischen Prediger) bedenken auch nicht / daß der ware Evangelische glaube nicht jedermans ding / wie Paulus saget / sondern ein teure herzliche gabe des heiligen Geists ist / die da fleußt auß dem wesen Gottes ins hertz deß ausserwölten Menschens Gottes (G. Schr. I_2 325 Aff.). Die übrigen Gründe, die Schw. gegen die lutherische Lehre anführt, sind mehr rethorischer Art und haben nur für den Beweiskraft, der Schw. Anschauung teilt: „Daher kompts denn auch / daß sie Signa pro rebus / phantasmata / pro speziebus / das ist zaichen für die dinger selbst / das vergengliche bild für die ewige warhait nehme" (Vom worte Gottes XI). [2])

---

nicht das Haupt der Christlichen Kirchen / noch der ware weinstock / der one mittel seinen Göttlichen safft und krafft in seine reben einfleußt / noch alles in allen sein und bleiben" (G. Schrift. I_2 324 A cf. Beschluß. XLIII).

1) Seine Außerwählten führt Gott selbst verborgener Weise durch den heiligen Geist (Vom leerampt D. ii_r).

2) Die Lutheraner verwechseln das eigentliche Wort Christus, mit der

Schw. Bedeutung für die Lehre von Wort und Geist liegt nicht in dieser Kritik — sie haben andere noch geistvoller und schärfer durchgeführt —, sondern darin, daß er wirklich eine eigene in sich abgerundete Vorstellung von Wort und Geist zu gewinnen wußte. Sein systematisches Geschick wird aus der organischen Verbindung der Lehre von der Entstehung der Schrift mit der von ihrer Gnadenmittelwirksamkeit ersichtlich, [1]) während bei vielen Theologen die Vorstellung von der Inspiration mit der Ablehnung der stetigen Geisteskraft der Schrift in Widerspruch steht. Schw. teilt die altorthodoxe Vorstellung von dem Vorgang der Inspiration, aber er bestreitet, daß das Produkt dieser göttlichen Wirkung in der Bibel vorliegt; er bereitet damit den modernen Gedanken vor, daß zwischen der Offenbarung und der Urkunde von der Offenbarung ein Unterschied besteht. [2]) Gemäß der aprioristischen Annahme, daß der Geist sich nicht mit dem Wort verbinden könne, sieht Schw. in der Schrift nur ein Abbild und Gleichnis von dem, was durch die Inspiration in dem Herzen der Propheten und Apostel gewirkt war: „Dieweil man aber Geist und Leben nicht kan schreiben noch mundlich aussprechen, sonder allein das gleichnus, so mus man zwischen der schrifft un Gottes lebendigē Worte ... gebürlich unterscheidē / un nit symbola geben was rei et veritatis ist“ (Epistolar. II 284 b). „Denn ob wol Gott durch seinen Geist mitt den heiligen Mennern / durch welche die heilige Schrifft ist geschrieben / geredt / und ihn eingegeben hatt / was sie sollen schreiben / so hatt er darumb nicht Schrifft / nicht Syllaben noch Buchstaben geredt wie wir menschen / sondern Geist / krafft und leben / welchs nach seiner Natur nicht kann inns buche geschrieben werden / sonder allein nach dem gleichniß oder bilde / darzu denn ein geistlich urteil wil gehören / durch welches das schrifftliche wort / vom lebendigen Gottes worte / unnd das bilde von der warhait wirt unterschaiden“ (Beschluß ... III). „Die hailigen men-

Schrift (G. Schr. I, 365 C) und dadurch kommt es, daß „die schale für den kern / der schaum für das silber / die hülse für das weitzenkörnlin / der schatt für den leib / dz bilde für die warheit / geeret un verwechßlet werde“ (G. Schr. I 567 A).

1) „Und wenn sichs im Apostolischen dienst mit der stimm bekleidet so kompt der schall und die stimm des worts wol inn die eusserlichen ohren / aber das wort selbst / so auß dem munde Gottes geet / welchs im geheimnus wirt gehöret / durchdringet die gleubigen hertzen“ (Vom worte Gottes XX).

2) Ansätze dazu finden sich aber auch bei kirchlichen Theologen z. B. Luther.

schen Gottes / welche von dem heiligen Gaiste zu reden und zu schreiben seind getrieben / haben ihre gaabe und reichthumb / so sie imm hertzen gehabt / und lebendig empfunden / nicht mögen inn die stimm oder schrifft fassen / unnd andern geben. Sie habens kaum ettlicher massen khönnen abmalen / und mit lautt / stimme / oder Schrifft im hailigen gaiste bezeugen: die feder hat das hertz nicht mögen gentzlich auff das bapier bringen / noch der mundt den bronnen mit seinen quellen außreden / sondern habn̄ also in dienst durch ihre stimmen / so viel unß nutzlich das gleichnuß fürgetragen / und zu dem ainigen Heylandt / brunnen und Liechte geweiset" (Vom worte Gottes . . . XXII c). Arndt und Rahtmann haben diese Gedanken Schw., daß die Schrift nur ein von Menschen hergestelltes Abbild einer göttlichen Wirkung in ihren Herzen sei, dann wieder aufgenommen, sie bilden das Gegenstück zur orthodoxen Auffassung, die in der Schrift ein direktes Produkt des heiligen Geistes sieht. Aber nicht um ihrer selbst willen interessieren uns diese Ausführungen Schw., sondern um der Konsequenzen willen, die sich aus ihnen für die Gnadenmittellehre ergeben. Steht es nämlich so mit der Entstehung des Wortes, so kann ihm keine Kraft eignen, Gnade mitzuteilen, seine Bedeutung erschöpft sich in der Beschreibung, Abbildung und dem Hinweis auf göttliche Gedanken, Gnaden- und Heilsveranstaltungen, der eigentlich wirksame göttliche Faktor ist das ewige, lebendige Wort, dasselbe, das einst in den Propheten wohnte, und das auch in der Gegenwart erst die Schrift deutlich und verständlich macht: „Die Schrifft zeugt wol von der Gnade / vom Glaube / Gottesdienste / Weißheit / Liebe und gottseligkeit der hailigen und from̄en gerechten menschen / sie giebt aber solches nicht / noch etwas was Christi unnd seines gaists aigen ist / Sie malet in wol für die augen / sie bringt in aber nicht inn die hertzen / es müßten sonst alle Schrifftgeleerten / auch die Juden selig werden" (V. d. h. Schrift X_v ff.). „Kurtzlich von disem zu reden / So wirt die Schrifft ain hailige göttliche schrifft genen̄et / Nicht drum das sie für sich selbst eine würkliche hailigkeit habe und jemands hailig oder selig kan machen. Sondern das sie von hailigen seligen him̄lischen dingen / die inn Gott und Christo seint / zeuget unnd leret / das sie drauff weiset / . . ." (V. d. h. Schrifft XXXV, cf. G. Schr. I 566, B. I 630).[1])

1) cf. u. a. „Scriptura non ad se sed a se ad Christum invitat et vocat" (V. d. h. Schrift XIV v). „Das die H. schrifft beide altes und neues Testa-

Alle wirklich religiösen Vorgänge, von denen die Schrift nur erzählt und darauf hinweist, gehen auf das innere Wort und sein unvermitteltes Wirken zurück. Der eigentliche Zweck der Religion ist die Vergottung des Menschen; in Schw. Christologie mit ihrer Vergottung des Fleisches Christi, kommt diese Tendenz gleichfalls zum Ausdruck. Christus wohnt im Menschen „daß der fleischliche natürliche irdische Mensch / durchs Wort geistlich göttlich un himmlisch / dem eingefleischten Wort Gottes / Jesu Christo / eingeleibet änlich und gleichförmig werde“ (G. Schr. I 569A). Näher wird diese Einwohnung Christi dahin bestimmt, daß von ihm eine innere Schrift und Predigt in den Herzen der Prädestinierten bewirkt wird: „Drumb so ist zu wissen / das auch noch ain ander hailige schrifft . . . ist / Nemlich eine lebendige iñerliche schrifft / so durch den finger Gottes den h. gaist ins glaubige hertz wirt eingeschriben“ (V. d. h. Schrifft XXXV v), „sie selbst hat eine würkliche hailigkeit, ja alle die in deren hertz sie geschriebe wirt / hailig / lebendig / gerecht un selig macht“ (V. d. h. Schrifft $\underline{\text{XXXVI}}_{\text{r}}$). Von Jesus als dem Haupte fließt dies Wort unmittelbar in die Seelen (G. Schr. 325 A), er bereitet den Acker der Herzen selbst zu „das unser seligkait anfang / nit auß der predig / sonder auß der gnaden Gottes ist“ (Beschluß . . . L, cf. G. Schr. I 365 ff.),

Nach Schwenkfeldt vermittelt sich also die göttliche Gnade nicht durch Schrift oder Wort, sondern sie tritt durch das unvermittelte Wirken Christi oder des Geistes in die Herzen der auserwählten Menschen ein. Es wird nun zu fragen sein, ob und in welchen Beziehungen dies innere Handeln Gottes zu dem geschichtlichen Werke Jesu Christi steht. In der Beantwortung dieser Frage unterscheidet sich Schw. scharf von anderen Schwärmern, z. B. S. Franck, da er alle diese inneren Wirkungen auch auf den geschichtlichen Christus zurückführt. Weder ist das innere Wort ein natürlicher Besitz des Menschen noch wirkt Christus als ewiger Logos in den Menschen, sondern der Jesus, der im Fleische war, kommt nun zu seiner Gemeinde, alle Gnaden, die er austeilt, sind Erfolge seines geschichtlichen Lebens und Leidens: „deßhalben dēn auch gottes Wort / Gott selbst / Fleisch / der Herr Christus Mēsch worden ist / un hat in uns gewonet . . . un die

ment sein edler schatz und ein zeugknuß aller seligmachenden hendel und wolthaten / liebe / gnad und barmherzigkeit Gottes sey / gegen den menschen“ (Beschluß LXXXI).

himlischen schätze / un güter / so er von Gott / seinem Vatter empfangē / allem gleubigē fleische / vermittels seines Fleisches un Bluts / durch den h. geist außteilete . . . solchs / sprich ich thut allein das natürliche lebendige Wort / Verbum incarnatum / Christus im heiligen Geiste / welches seine gnade ist / ohne eusserliche elementische mittel durch sich selbst" (G. Schr. 567 ff.). Das johanneische „aus Gott sein" führt Schw. auf eine geschichtliche Bethätigung Christi zurück. Die „aus Gott" sind die Auserwählten und dies sind wieder diejenigen, „welche durch Christum auß gnaden vom tod der seelen erweckt" (Vom unterschaide CI_r). Ein natürliches Licht kennt Schw. nicht; das Buch der Schöpfung, aus dem Paulus den Heiden predigte, wird nach ihm dauernd von Gott als Offenbarungsmittel in Bewegung gesetzt (V. d. h. Schrifft $XLVI_r$). Schw. vermag schon deshalb nicht eine allen gemeinsame natürliche Offenbarung anzunehmen, da er strenger Prädestinatianer ist, und diese nicht etwa wie bei Capito, schon von der Geburt an in den Menschen einen Unterschied begründet, sondern wie bei Calvin erst durch das innere Wirken, das auf der geschichtlichen Beschaffung des Heils beruht, realisiert wird: „Was wär es sonst für ein geheimnus des Reichs Gottes: wenn jedermann sein innerlich lebendig Wort [1]) / one eröffnung des verständnus und hertzens / ja on Gottes vorgehende gnad / recht hören / verstehen und des begreiflich sein möchte / dermassen wie man das eusserlich gepredigt wort kan vernemen und hören. Es wären auch alle auß Gott geboren / die predigt hören und dieselb ins gedechtnus fassen / bey denen das wort der predigt bliebe" (G. Schr. I 887 A). „Sondern Christus Jesus der regierende König der gnaden [2]) ist durch den Heylige Geyst selbst mit im handel wa der dienst nach seinem willen in der Gnaden Gottes gehet / unnd würkt die säligkeit als der einige gantze säligmacher aller außerwelten menschen fray selbst Innerlich . . ." (G. Schr. I^2 12C).

So würde sich also Gottes Wirken rein innerlich mit Rücksicht auf das geschichtliche Wirken Jesu in den Herzen der Auserwählten vollziehen, aber Schw. erkennt dabei doch, daß die Erkenntnis der geschichtlichen Thaten Jesu dem Menschen nicht auf diesem inneren

1) D. h. nicht als naturhafter Besitz des Menschen, sondern als für jeden Einzelnen bestimmte Gottesgabe.

2) Diese häufig von Schw. gebrauchte Bezeichnung Christi (cf. V. d. h. Schrifft LIX_v, $LXII_v$) ist später von Rahtmann in seinem Gnadenreich wieder aufgenommen.

Wege zukommen kann, sondern nur durch die Schrift als Offenbarungsurkunde, die, wie bei Zwingli zugleich als Kontrollapparat für alle sogenannten inneren Offenbarungen gewertet wird: „Es gezimet sich auch nicht ohne derselben zeugnus etwas in der Christlichen Religion als notwendig setzen oder schliessen / unnd es rhüme sich gleich ainer göttlichen Offenbarunge wer da wölle“ (V. d. h. Schrifft II r ff.). Eine inhaltliche Änderung des geschichtlichen Christentums ist damit ausgeschlossen, aber wirklich religiösen Wert für den einzelnen Menschen erhält die Schrift insofern doch wieder nicht, als Schw. ihr nur Bedeutung für den „äußeren“ Menschen beimißt: „Wol gebraucht Gott seiner diener ... der heiligen Schrifft zum dienste vor den eusserlichen glaubigen menschen ihm zur leer / damit er auch der hendell Gottes berichtet werde / und zur ermanung / widergedechnis / bekantnus und danksagung seiner wolthaten un gnaden“ (V. d. h. Schrifft LXX r, vgl. l. c. XVI). Aber dieser Gebrauch der Schrift seitens Gottes ist keine unumgängliche Voraussetzung zur Entstehung des Glaubens, im Gegenteil „ob es gleich an der schrift mangelte, so macht dennoch der glaub an Jesum Christu selig / unsere seligkeit un der glaube ist nit an die schrifft gebunden / so wenig er auß der schrift sein ursprung hat“ (Vom unterschaide XXVII v). Der Schrift wird also jede notwendige Beteiligung bei der Entstehung unseres religiösen Verhältnisses zu Gott abgesprochen, ja Schw. versteigt sich zu dem Satze „... das sich der Glaube nicht nach der Schrifft / sondern die schrifft sich nach dē Glauben richte“ (Vom unterschaide E. ii $_{1\,r}$). Das ist keineswegs rationalistisch zu verstehen, als ob der Offenbarungsinhalt der Schrift sich nach dem Glauben, Denken und Meinen der menschlichen Vernunft richten solle, sondern nach Schw. Prämissen steht der gläubige Mensch, der in viel höherem und direkterem Maße ein Produkt der göttlichen Kausalität ist, über der Schrift, die doch nur in sekundärer Weise auf Gott zurückgeht. Erst die bekehrten Menschen eröffnen durch den ihnen einwohnenden, aber dem Inhalt der geschichtlichen Offenbarung kongenialem Geist: „Das verschlossene buch / inwendig und außwendig versiegelt“ (V. d. h. Schrifft X $_{v}$). [1])

1) Daneben wandelt Schw. bei der Auslegung der Schrift in gut lutherischen Bahnen. Nicht der Geist ist es, der sie auslegt, sondern sacra scriptura interpres sui ipsius. „Drumb sollen die sprüche der hailigen schrifft / sonderlich inn schweren puncten / alwege zusame getragen / wol vergleicht / und die göttliche warhait drauß bezeugt unnd befestigt werden“ (V. d. h. Schrifft II v). Die Ansicht von einem doppelten Sinn der h. Schrift, dem

Die Schrift an sich ist tote Materie, den lebendigen Geist bringt der Mensch: „Dann soll er (sc. d. Mensch) gaistliche sachen verstehen und recht erkennen oder richten / so muß er das göttliche licht zur schrifft / den gaist zum buchstaben / die warheit zum bilde / unnd den maister zu seinem werke bringen" (V. d. h. Schrifft VIv). Bei Schw. ist das Verhältnis zwischen der Schrift und dem Menschen genau das Umgekehrte wie in der Kirchenlehre, hier erhält der Mensch den Geist durch die Schrift, dort die Schrift durch den Menschen, hier schafft das Gnadenmittel den Menschen religiös um, bei Schw. verleiht erst die ethisch-religiöse Persönlichkeit dem Worte religiöse Bedeutung. Es ist ihm selbstverständlich „das ain bekeret gleubig Gottfürchtig hertz / zum lesen der Hailigen Schrifft wölle gehören" (V. d. h. Schrifft IVc). Ja in dem Maße läßt Schw. die Schrift von der ethischen Stellung des Menschen abhängig sein, daß sich ihre Wirkung je nach der verschiedenen Stellung des Menschen ändert. Er gibt damit im Rahmen seiner Anschauung dem lutherischen Gedanken Ausdruck, daß der Erfolg der Schriftwirksamkeit — nicht diese selbst — durch die Stellung des Menschen bedingt werde: „Ist denn ainer nicht ain haußgenoß oder gebraucht ihr ein frembder der nicht inn Gott glaubt / der nicht mit ihm verainiget ist noch Christum liebet / so wirt er wie die Juden mehr tödtlichs gifft denn göttlichs saffts darauß schöpfen / nicht auß ihrer schuld / noch das das gifft in hailiger schrifft wer / Sondern drumb das er selber gifftig und unrain ... ist" (V. d. h. Schrifft CIXv).[1])

Der Grund dieser unrichtigen Bestimmung der Stellung des reli-

buchstäblichen und dem geistlichen allegorischen Sinn teilt Schw. auch (V. d. h. Schrifft XXXVI$_v$ ff.). Schw. Anschauungen über Verständnis und Auslegung der Schrift sind zu keinem einheitlichen Abschluß gekommen.

1) Eine Konsequenz aus diesen Sätzen nur nach einer anderen Seite ist die Behauptung, daß die Wirksamkeit des Wortes auch von der sittlichen Beschaffenheit seiner Verkündiger abhängig ist: „Dieweil aber der hailig gaist nicht in̄ den Gottlosen zur seligkeit redet / auch inn kein bosshafftig gemüt eingeht / noch in den bösen menschen ist ... sondern allein in den kindern Gottes wohnet / so volgt unwidersprechlich / das kein gottloser böser mensch ... dem hailigen geiste im lehrampte des newen Testaments mit gnad dienen / auch das Evangelium zur bekerung den sünder im segen des gaists fruchtbarlich kan predigen" (Vom leerampt B. iij$_r$). In der Behandlung dieser Frage scheiden sich regelmäßig die schwärmerischen und die kirchlichen Anschauungen. Die positiven Anforderungen die Schw. an einen Prediger stellt, siehe G. Schr. 338 A. V. d. h. Schrifft XXIII$_r$ u. XXII$_r$.

giösen Menschen zur Schrift oder des Glaubens zur Offenbarung erklärt sich daraus, daß sich Schw. nie wirklich klar gemacht hat, in wie weit die geschichtliche Kunde von Jesu zum Glauben nötig ist; wie „ein glaub an Jesum Christum" möglich sei ohne die Kenntnis der Erzählungen der Schrift von ihm, hat er nirgends deutlich zu machen gesucht oder vermocht. Denn daran ist bei Schw. nicht zu denken, daß er etwa die Schrift durch das fortgehende Zeugnis der Kirche ersetzen und den Glauben aus ihm seinen Stoff entnehmen lassen wollte. Schw. Ausführungen über die Bedeutung des Kirchenwortes für die Entstehung des Glaubens sind nur eine Doublette zu denen über die Schrift. Sie bedürfen daher keiner ausführlichen Darstellung.[1]) Schw. sucht der Predigt eine gewisse Bedeutung zu gewinnen, aber sowie er es gethan hat, sucht er ihren Wert wieder möglichst zu Gunsten des inneren Wortes herabzustimmen. An einigen Stellen bestimmt Schw. wie Luther das Verhältnis von Wort und Geist bei der Bekehrung als ein instrumentales. Es wird: „das Wort des Geists durch das dienstliche wort des Buchstabens / dem gleubigē[2]) menschē / im gange der gnade fürgetragen" (G. Schw. I 567 B u. C). Was hier als Regel erscheint, wird in anderen Stellen nur als „offtmals" vorkommend bezeichnet (cf. G. Schw. I 566 B), ja dies Zusammenfallen von äußerem und innerem Wort fällt für Schw. unter den Begriff einer „sonderlichen gnad" (V. d. h. Schrifft XI b). Auch die Aussage, das Wort vermittele wirklich den Geist, sucht Schw. wieder zurückzunehmen, ohne indes eine andere positive Bestimmung des Verhältnisses beider an die Stelle zu setzen; er denkt Wort und Geist als zwei, oft zwar gleichzeitig, aber völlig beziehungslos wirkende Kräfte, die in ihrer Bedeutung total verschieden sind: „Auß diesem folgt auch beschließlich / daß wiewol ein wort durch (?) das ander / nemlich das Wort des Geists durch das dienstliche wort des Buchstabens / dem gleubigē menschē im gange der gnadē fürgetragen / un jedes Gottes wort wirt genannt / daß den-

1) cf. die ausführliche Zusammenfassung: Vom leerampt C. iij r [„Er redet sein wort selbs auß, darzu ihm der prediger seine stime verleihet und dienet] cf. Epistolar: Sendbrieff von der Baptischen Leere 352 B. G. Schw. I 544 D., 638 A.; V. d. h. Schrifft XXXI. Über die Verbindung von innerem und äußerem Wort bei der Predigt (G. Schw. I 567) über die verschiedenen Seiten des Menschen, an die sie sich wenden (Ges. Schr. I 567 D).

2) Zugleich damit sind wohl die in Folge der Prädestination Gläubigen gemeint.

nocht eins nicht das ander / noch solcher wirdigkeit und krafft als das ander ist. Es kom̄et auch nicht eins auß dem andern / der Geist kompt nicht aussem Buchstaben / noch der himel auß der erden / wie deñ auch eins nicht mit dem andern vermengt / noch im andern / als der kern in der schalen un das körnlin in der hulsen ist" (G. Schw. I 567 B u. C cf. 566 B). Die Trennung der beiden Kräfte ist von Schw. so streng durchgeführt, daß er ihnen besondere Seiten des Menschen als Objekte ihrer Wirksamkeit zueignet. Dies gilt freilich weniger für den Akt der Bekehrung selbst, als für die dauernde Influenz der göttlichen Faktoren auf den Christen. Dieser besteht aus Geist und Fleisch. Soweit er das Letztere noch ist, bedarf er auch der äußerlichen Schrift noch: „Nachdem nun der new Christenmensch / als der auß Gotte durch sein lebendiges Wort im hertzen des alten menschens wirt geboren / der auch allein für Gotte lebet / und ein warer mensch ist von zweien unterscheidnen unvermischten Naturen in einer Person zusamen gesetzt ist / Nemlich von einer himmlischen und irdischen natur / von geiste unnd fleische: So wirt derselbige auch zweierley weise / und offt durch zweierley wort underricht oder geleeret /. Am erst innerlich im hertz / seel und gewissen durchs lebendigmachende natürliche Wort Gottes auß welchs gehör auch allein der ware gerechtmachende glaube kömpt. Zum andern wirt er auch eusserlich nach den sinnen un fleische / durch das dienstliche wort der Schrifft / predig und ermanung geleeret / gestrafft aufgemuntert / erschreckt und daas / was im mangeln wölle / bey Christo zu suchen erinnert. Welche zwey sich im handel Gottes / jedes nach seiner art / zu den beiden Nature des gläubige menschens schicken / Also / daß das geistliche dem geistlichen / nemlich Gottes lebendiges Wort der seelen oder geiste / dagegen auch das leiblich dem leiblichen / das ist / das eusserliche dienstliche wort der Schrifft oder predigen dem fleische des gleubigen menschens zugeeignet und vergleicht werde" (G. Schw. I 566 Cff.). Diese Ausführungen sind das Beste und Klarste, was Schw. zur Verteidigung seiner Theorie von der doppelten Art des göttlichen Wirkens gesagt hat, denn sie knüpfen an einen wirklichen, empirisch vorliegenden religiösen Thatbestand im Menschen an, nur hat Schw. das wirklich Ineinanderliegende in dem Maße von einander gesondert, daß zwei verschiedene Arten von göttlicher Influenz denkbar erscheinen, während, wie man zum Geiste des Menschen nur durch sein Fleisch gelangt, so auch das innere Wort nur durch das äußere kommen kann.

Schwenkfeldts gesamte Gedankenwelt charakterisiert sich als gemäßigter Spiritualismus. Er ist kein Vertreter des angeborenen inneren Wortes auch nicht für die Prädestinierten, sondern er leitet alle Gnadenwirkungen von dem geschichtlichen Ertrage des Werkes Jesu ab. Von diesem aber wissen wir nur durch die Schrift, darum ist sie die göttliche Offenbarungsurkunde, alles innere Wirken des Geistes im Menschen will auf seine inhaltliche Übereinstimmung mit ihr geprüft werden. Folgerichtig müßte nun Schwenkfeldt die Bekanntschaft mit der Schrift wenigstens als Vorbedingung des Zustandekommens jedes religiösen Verhältnisses zu Gott ansehen. Dies thut er aber nicht, da ihm letzlich doch die Erkenntnis der Bedeutung der historischen Fakta für den Glauben fehlt. Dieser ist für ihn die Wirkung einer rein innerlichen unvermittelten Thätigkeit des Geistes oder Christi in den Prädestinierten, die möglicherweise mit dem Erschallen des äußeren Wortes — in Schrift oder Predigt — zusammenfallen kann. Trotz einiger Ansätze ein instrumentales Verhältnis von Wort und Geist zu gewinnen, kommt Schwenkfeldt zuletzt immer wieder auf eine völlige Trennung beider hinaus, die er beim wiedergeborenen Menschen auf Fleisch und Geist verteilt. Die Schrift wird schon bei ihrer Entstehung in keine direkte Beziehung zum Geist gesetzt — sie ist nur Abbild und Zeugnis des in den Herzen der Propheten wirksam gewesenen inneren Wortes —, so daß also Schw. folgerichtig behaupten kann, die Schrift empfinge erst von dem aus dem Geist geborenen Menschen Geist und Leben. Die Motive seiner Lehre sind teils in der empirischen Beobachtung der häufigen Wirkungslosigkeit des Wortes, wie in einigen aprioristischen Prinzipien — Gott könne nicht durch Mittel wirken, das widerspräche seiner Ehre —, zu suchen. Wenn auch nicht unbeeinflußt von der Vergangenheit — böhmischen Brüdern, Mystik, Augustin — ist diese Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Geist durch Schwenkfeldt das Ergebnis einer durch ein Menschenalter hingehenden ernsten Beschäftigung mit diesem Problem. Seit Schw. Auftreten sind die spiritualistischen Fragestellungen und Anschauungen, sei es, daß man sich mehr positiv oder negativ zu ihnen stellte, aus der Theologie der Reformationskirchen nicht wieder verschwunden.

§ 17.

D. Joris.

Die mystischen Theorieen Schwenkfeldts von dem unvermittelten Wirken Gottes, wie auch die Behauptungen Karlstadts und Münzers, Gott gebe auch heute noch neue Offenbarungen, wurden von David Joris mit besonderer Energie in die Praxis umgesetzt. Er wollte das erleben, wovon die anderen redeten, und auf Grund seiner praktischen Erfahrungen konnte er mit noch viel größerer Zuversicht die theoretischen Behauptungen von den noch jetzt erfolgenden direkten Offenbarungen Gottes aufstellen. Die Vorbedingung zum Empfange der Offenbarungen ist die mittelalterlich-mystische Gelassenheit; zum Ausgange aus sich selbst wollen alle seine Schriften mahnen:[1]) „Wer sich unter den rechten Hirten der Schafe begeben will, der nehme allein die Wahrheit im Geiste an und habe mit keinen äußerlichen Worten zu thun“ (bei Nippold 512). „Das geschriebene Wort ist todt, das innere Wort ist nöthig, das Geist und Leben ist; ohne diese innere und unmittelbare Einsprache Gottes im Menschen kann dieser nicht von sich ausgehen und zu Gottes Vollkommenheit gelangen“ (Nippold 507). Um die innere Offenbarung, die aber nicht als eine dem Menschen dauernd immanente geschildert wird, als die einzig mögliche erscheinen zu lassen, behauptet Joris oft mit großer Emphase die metaphysische wie erkenntnis-theoretische Unmöglichkeit, daß eine durch etwas Äußeres vermittelte Offenbarung Gottes von den Menschen verstanden werden könne. Jeder äußere Träger der göttlichen Gnade würde den Unterschied zwischen Gott und Kreatur verwischen, auch die Erfahrung, daß mit dem Besitz der Schrift nicht auch der des Geistes gegeben ist, widerspricht der Verbindung von Wort und Geist: „Zwar nennt Paulus das Evangelium eine Kraft Gottes, aber es ist gegen die Wahrheit, die Bücher und Schriften des Alten und Neuen Testaments das Evangelium zu nennen; denn sonst hätten alle diejenigen, die diese Bücher haben, Gottes Geist und Kraft . . . Es ist eine andere Schrift und Sprache, die allein durch den heiligen Geist mit Wahrheit und lebendigem Verstande gewirkt wird. Die Bücher

1) Unsere Skizze ruht auf Nippolds Darstellung „D. Joris“ Zeitschr. f. histor. Theologie im 3. Art. 1868. cf. dazu P. R. E.[2] und Walch „Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden“ 4. u. 5 Teil. Jena 1736 S. 823 ff.

und Briefe werden von Vielen in ihren äußerlichen menschlichen Worten nachgeschrieben; aber damit wird noch lange nicht der Geist Christi, das Licht der Weisheit und Gottes heiliger Verstand gefaßt.[1]) Dies ist mit keinen äußerlichen Ohren zu hören oder mit fleischlichen Augen zu sehen, und mit Händen zu tasten oder zu fühlen, sondern mit dem Herzen zu begreifen . . . Christi Worte sind Geist und Leben, können darum nicht mit Feder oder Dinte in Bücher oder Briefe, sondern nur mit dem Finger Gottes in des Menschen innerstes Herz geschrieben werden" (bei Nippold 511, wo noch weitere Stellen angeführt werden). Trotzdem so Joris für sich durch die unvermittelte Offenbarung völlig befriedigt ist, versucht er doch zu der nun einmal vorhandenen Schrift ein bestimmtes Verhältnis zu gewinnen; sie wird als „ein Schatten der Geistesoffenbarung" bezeichnet" (l. c. 573), aber selbst für den, der jene vorher empfangen hat, besitzt die Schrift doch noch einige Bedeutung. „Darum kann die buchstäbliche Schrift nicht genügen, bevor man erst diesen Geist empfangen hat. Denn mit welchem Auge, Herzen, Sinn und Gemüth man liest und untersucht, so versteht man auch" (l. c. 512). Praktisch freilich hat die Schrift für Joris gar keinen Wert, durch Ignorierung oder Allegorisierung macht er ihre Sätze und geschichtlichen Berichte unschädlich, da ihm seine eigenen Offenbarungen höher als die Schrift stehen (cf. Nippold l. c. 574).

D. Joris' Originalität besteht darin, daß er ähnlich wie Karlstadt und Münzer, aber viel intensiver wie diese in unmittelbarem Verkehr mit Gott zu stehen meinte, dessen Zweck aber nicht bloß eine mystische Gemeinschaft mit Gott war, sondern die Erlangung neuer über die Schrift hinausgehender Offenbarungen zum Ziel hatte.

§ 18.

Franck, Denk, Hetzer, Hofmann, Thamer.

Den bisher betrachteten Spiritualisten war die Annahme eines unvermittelten, bestimmte Zeitmomente ausfüllenden Verkehrs Gottes mit den Menschen gemeinsam, ein angeborenes inneres Wort kannten sie nicht, sie waren Mystiker, aber keine Rationalisten. Es wird sich nun darum handeln, die andere Reihe der Spiritualisten, die Vertreter

1) Joris macht auch den Fehler, die Schrift nur nach ihrer äußeren Form und nicht ihrem Inhalt nach zu betrachten.

des angeborenen inneren Wortes zu hören. Der Bedeutendste unter ihnen ist Sebastian Franck. Seine Anschauungen über das Verhältnis von Geist und Wort haben schon durch Hegler „Geist und Schrift bei Sebastian Franck" (Freiburg 1892) eine eingehende, monographische, von der Kritik allseitig als zutreffend anerkannte Darstellung gefunden, sodaß wir uns, um nicht schon gethane Arbeit zwecklos zu wiederholen, im folgenden begnügen werden, die wichtigsten Resultate dieser Arbeit samt ihren Begründungen in den Rahmen und die Entwicklung unserer Darstellung einzufügen. Franck nimmt unter den Radikalen der Reformationszeit eine besondere Stellung ein. Auch in der Behandlung unserer Frage unterscheidet er sich spezifisch von anderen, nicht so sehr in der recht bedeutenden Kritik des protestantischen Schrift- und Wortprinzipes als durch die positiven Gedanken, die er an seine Stelle setzt. Franck ist nicht nur Mystiker, sondern auch Rationalist, eine Thatsache, die vielleicht noch etwas stärker zu betonen sein wird, als es bei Hegler geschieht, wenn man unter einem Rationalisten einen Mann versteht, der die göttlichen Gedanken und Kräfte dem Menschen von Natur immanent sein läßt; ob dieses religiöse Besitztum des Menschen nun geradezu und ausschließlich mit der Vernunft zu identifizieren ist, kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Franck neutralisiert das geschichtliche Christentum völlig, für ihn gehört der Besitz des inneren Wortes zur natürlichen Ausstattung des Menschen. Das praktische Motiv, das ihn zur Opposition gegen das protestantische Schriftprinzip trieb, hat er mit allen schwarmgeistigen Richtungen gemeinsam; nach seiner Ansicht leistet das Gnadenmittel des Wortes und der Schrift nicht die sittliche Umwandlung des Menschen, die in einer neuen ethischen Lebensbethätigung zum Ausdruck kommt (Hegler S. 25 ff. und 48). Von theoretischer Seite ergab sich für Fr. aus den nach seiner Meinung in der Bibel vorliegenden Widersprüchen, wie dem Mangel an einer authentischen Auslegung die Unmöglichkeit, in der Schrift das letzte gewisseste Prinzip für Gnade und Wahrheit zu sehen,[1]) auch sah er, wie Schwenkfeldt, in der Überschätzung der Schrift eine Gefährdung der Gott zukommenden Verehrung (Hegler S. 63 ff.). Die äußere Schrift, so wie sie jedem zugänglich ist, ist Buchstabe, und dieser ist der Gegensatz, nicht der Vermittler des

1) „Die Schrift hat positiv Eigenschaften, die beweisen, daß sie nicht die abschließende Auktorität sein kann, und es fehlen ihr Qualitäten, welche hiezu erforderlich sind" (Hegler 67).

Geistes: „Es liegt im Wesen des Buchstabens, daß er die göttliche Wahrheit nicht voll zum Ausdruck bringen kann“ (Hegler S. 75). Hier in diesen erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen, die darauf hinauslaufen, daß Gott sich durch nichts Kreatürliches, sondern nur durch sich selbst offenbaren kann, steht Fr. im stärksten Gegensatz zu Luther, der eine kreatürliche Vermittlung geradezu forderte. Die Differenz dieser Anschauungen verliert jeden zufälligen Charakter, wenn man sich die prinzipiell verschiedene Art vergegenwärtigt, wie beide zu dogmatischen Erkenntnissen kommen, Luther verfährt empirisch, er steigt vom Menschen und seinen Erlebnissen auf zu Gott und seinem Wirken, Fr. verfährt spekulativ, er geht aus von dem Begriffe des absoluten Gottes und konstruiert von da aus logisch die Möglichkeiten seines geschichtlichen Wirkens.

Aus der Kritik des Buchstabens ergibt sich mit Notwendigkeit seine Ersetzung durch den Geist; der Geist des Menschen kann nur vom Geiste Gottes selbst mit Wahrheit und Kraft erfüllt werden. Dies höchste Prinzip der Religion nennt Fr. nun, wie Hegler zeigt, mit den verschiedensten Namen „Wort Gottes, Geist Gottes, Gemüt Christi, Verstand der Schrift“ etc. (S. 84). Wort Gottes und Schrift werden aber nicht als identische Worte gebraucht (Hegler S. 85). Die Schwierigkeit der näheren Verständigung über das „Wort“ bei Franck liegt darin, deutlich zu machen, in wie weit es etwas Transcendentes, in Gott Vorhandenes und wie weit es immanenter Naturbesitz des Menschen ist. Nach dem, was Hegler an Einzelheiten mitteilt, wird sich das Verhältnis so bestimmen lassen, daß das an und für sich göttliche Eigenschaften tragende Wort ein dem Menschen von Anfang seines Lebens eignender Besitz ist, der ihm nicht erst in einem bestimmten Zeitmoment durch irgend eine innerhalb der eigenen Lebensgeschichte erfolgende Wirkung zu teil wird. „Der Mensch zum Bilde Gottes erschaffen und in Christo ausgemacht wird, das ist, Gott hat seiner Weisheit, Art und Wesens ein Muster, Zundel, Gespür, Licht und Bild in des Menschen Herz gelegt, darin sich Gott selbst siehet. Und dies Bild Gottes und göttlicher Charakter nennt die Schrift etwan Gottes Wort, Willen, Sohn, Samen, Hand, Licht, Leben, die Wahrheit in uns. Also daß wir Gottes fähig und etlicher Maß nach diesem Bild göttlicher Art sind, das Licht ist in der Latern unseres Herzens anzündt und der Schaz ligt schon in dem Acker, in Grund der Seelen gelegt; wer es nur ließ brennen, und die Latern des Fleisch nit fürzög, ja wer nur in sich einkehret und diesen Schaz suchet, der

wird ihn zwar nit über Meer finden, noch im Himmel dürfen suchen, sondern in uns ist das Wort, das Bild Gottes." (Ähnliche Citate aus Fr. bei Hegler S. 91 ff.) Deutlich sagt dieser Ausspruch, daß alles, was den Menschen an Gottes Kraft und Wahrheit zugänglich ist, von Anfang an in ihrem Innern vorhanden liegt; damit ist jedes Suchen und Warten auf Offenbarungen oder Gnadenmitteilungen auf geschichtlichem Wege ausgeschlossen; alles, was Gott den Menschen geben kann, hat er ihnen gegeben, nämlich sich selbst. Hier in dieser starken Identifizierung von göttlichem und menschlichem Geistesleben — Gott siehet sich selbst in dem, was er den Menschen gegeben hat — brechen die pantheistischen Gedanken Fr., denen wir dann wieder bei Weigel begegnen, hervor; aber in den oben angezogenen Worten wird doch auch wieder die Bedeutsamkeit dieses göttlichen, dem Menschen immanenten Besitzes beschränkt, insofern Fr. der Thatsache der Sünde durch die Anerkennung dahin Raum gibt, daß der Mensch das innere Wort nicht vollkommen aktuell, sondern mehr potentiell besitzt. Trotzdem aber darf man dies innere Wort nicht etwa nur mit der sittlich-religiösen Anlage des Menschen, etwa im Sinne der mittelalterlichen συντήρησις identifizieren, sondern sein Inhalt ist ein viel reicherer; nämlich um es kurz zu sagen, es enthält alles, was zu normaler Religiosität und Sittlichkeit notwendig ist, es enthält soviel, daß es keiner anderen Offenbarung zur Komplettierung bedarf: „Es wird somit hier der Inhalt des natürlichen sittlich-religiösen Bewußtseins mit den Hauptstücken des christlichen Glaubens identifiziert" (Hegler 93). Dieses innere Wort ist aber nicht nur eine Summe von Vorstellungen, sondern wirksame, lebendige Kraft; dadurch vornehmlich unterscheidet sich Fr. Auffassung von allen scheinbar verwandten Annahmen der kirchlichen Lehre, die einen natürlichen Besitz von Wahrheiten, aber nicht von Kraft zum Guten behauptet. Ihr gegenüber gebührt es dem Menschen, stille zu halten und seinem Worte — es wird auch dem Gewissen gleichgesetzt — Folge zu geben. Das Wirksamwerden des Wortes wird in den Formeln der Mystik oft als plötzliches Einsprechen Gottes beschrieben, aber dann und wann nähert sich auch das innere Wort seinem Inhalte nach der Vernunft und ihren Funktionen, aber doch so, daß „in Fr. positiver Anschauung der mystische Zug überwiegt: er ist in der Lehre vom inneren Wort der eigentlich gestaltende Trieb; das rationale Interesse wirkt mehr verdeckt, seine Verknüpfung mit dem ‚inneren Wort' selbst ist loser" (Hegler S. 1. 19). Damit das innere Wort zur Herrschaft im Menschen

gelangen kann, bedarf es eines Kampfes zwischen Fleisch und Geist, denn aus beidem besteht der Mensch (l. c. cf. 122), neben dem göttlichen Licht steckt im Menschen die Anlage zur Sünde (127), die aber — selbst aktuell geworden — das Wesen des Menschen nicht modifiziert; die menschliche Freiheit, die Fr. im Gegensatz zur Prädestination in vollem Umfange aufrecht erhält (137), entscheidet, welche von beiden Seiten im Menschen das Übergewicht erlangt. Indem der Mensch auf das innere Wort hört, kommt er zum Glauben und indem er den innerlichen Geist Gottes in sich wirken läßt, erfährt er die Wiedergeburt, der Mensch hält Gott stille und stimmt seinem Wirken zu. So vollzieht sich die ganze Heilsaneignung in innerlichen, mystischen Vorgängen. „Die ganze Heilslehre Fr. kann vollständig dargestellt werden, ohne daß Christus auch nur genannt werden müßte“ (Hegler 150). Dennoch aber wertet Fr. Christum als Offenbarer so viel als möglich. Wie vermittelt sich nun bei ihm — so lautet das Problem möglichst allgemein gefaßt — die geschichtliche Offenbarung Gottes mit dem natürlichen, dem Menschen immanenten Besitz an göttlicher Gnade und Wahrheit? Die Antwort ist nicht schwer. Fr. löst die geschichtlich-objektiven Vorgänge in die ewigen ihnen zu Grunde liegenden Gedanken auf, das Fleisch Christi tritt ganz hinter seinen Geist zurück, Christus weist uns nur hin auf den durch die Sünde in uns zurückgedrängten, göttlichen Grund unserer Seele, zeugt von dem Geiste Gottes in uns, wirkt aber selbst als geschichtliche Persönlichkeit in unserem Innern nichts. Und doch kann anderseits wieder alles Göttliche in uns allein auf Christum zurückgeführt werden, denn Christus ist ja der ewige Logos, von ihm stammen alle göttlichen Funken im Menschen, nur sind sie nicht durch sein geschichtliches Wirken, sondern durch sein dauerndes Einwohnen von Ewigkeit her in den Herzen aller Menschen (cf. die genauen Ausführungen bei Hegler Cap. V). „Alles Heil ist durch Christus vermittelt, aber es ist nicht der geschichtliche, sondern der ideale Christus, der es spendet“ (l. c. S. 199). Im Grunde thut Franck nichts anderes, als daß er Ernst macht mit dem uralten Gedanken der Apologeten vom logos spermaticos und mit Tertullians anima naturaliter christiana, indem er den ewigen λόγος schon alles das thun läßt in den Menschen, was erst der Fleischgewordene bringen sollte. Ähnlich wie für Christus sucht Fr. für die Schrift, die ihm als von Gott eingegeben gilt, eine gewisse Bedeutung zu gewinnen, sie soll nämlich hinweisen und zeugen von dem inneren Wirken des

Geistes, uns anreizen und Mut machen, uns jenem zu unterstellen. Der Inhalt der Schrift ist, recht d. h. geistlich verstanden, identisch mit den inneren Offenbarungen des Geistes, nur wer dies innere Zeugnis schon hat, kann auch das äußere verstehen. Immer wieder kehrt Franck zu seinen pantheistisch-rationalistischen Grundgedanken zurück. Von Natur liegen in der Seele alle Prinzipien der Religiosität und Sittlichkeit, sie wollen nur gegenüber allen Hemmnissen, die ihnen aus der niederen Natur des Menschen erwachsen, erhalten und entwickelt sein. Für ein geschichtliches Gnadenwirken, auch für ein unvermitteltes ist bei Franck prinzipiell kein Raum. Der geschichtliche Christus wird durch den ewigen Loges ersetzt, und der Inhalt der Schrift mit dem angeborenen Worte identifiziert. Franck ist der bedeutenste Vertreter der rationalistischen Auffassung des angeborenen inneren Wortes.

Die beiden möglichen Auffassungen des inneren Wortes als natürlicher Besitz des Menschen, wie als durch unvermitteltes Handeln dem Menschen gewordene Gabe, sind fast in gleicher Stärke bei Denk vertreten. Denk weiß sich selbst als Empfänger göttlicher Offenbarungen und er will seine Bücher als solche beurteilt wissen; so sagt er am Schluß der Schrift „Ordnung Gottes und der Kreaturen werk“ [1]) von ihrem Inhalt: „Diß ist gezeugnuß Jesu Christi ' das er auß uberschwenklicher gnad ' seinem knecht zu disen letsten zeiten offenbaret hat“. Denk berührt sich in diesem Bewußtsein mit D. Joris. „Wer Gott nit von Gott selb erkennē lernet / der hatt jn neye erkandt“ (Von dem Gsatz Gottes. Wie das Gsatz auffgehaben sey / unnd doch erfüllet werden muß. Hanns Denk Bv_{2v}). Jede kreatürliche Vermittlung des Wirkens Gottes wird entschieden ausgeschlossen, Gott selbst steigt in die Herzen der Menschen hinab: „Alssdann erst wirkt die krafft des allerhöchsten in seinē hertzen ' on alle mittel / dann Gott ist selb das warhafftig mittel ' anfang und end / alles gutens das er Gott fürchtet erkennet liebet / un glaubt / welches im alles kain Kreatur oder Kreaturisch ding im hymel unnd auff erd nye mocht gebē“ (Von Gsatz $Biij_{1v}$). Diese Offenbarung

1) Diese Schrift trägt keine Angabe der Jahreszahl und des Druckortes. Über Denk ist zu vergleichen Maronier l. c. S. 35 ff. Er stellt bei D. folgende Anschauungen fest: Vom Geist hat jeder Mensch einen Funken in sich (S. 44). Die göttliche Stimme, die von Ewigkeit im Menschen ist, ist in Christo Mensch geworden (S. 46). Die Schrift soll die inwendige Stimme verstärken (42).

Gottes wird aber von Denk auch als inneres Licht vorgestellt, das jedem Menschen von Natur immanent ist: „Die wahre Erkenntniß Gottes und die daraus sich ergebende Liebe zu ihm entsteht also nicht durch das Organ einer von außen her an den Menschen kommenden Offenbarung, deren Annahme vielmehr die Gotteserkenntnis bereits voraussetzen würde, sondern hat ihre Quelle in einer fortgehenden Manifestation Gottes in dem Menschen selbst. Das Prinzip dieser inneren Offenbarung nennt Denk in seiner Beziehung auf die Erkenntnis das innere Wort, in seiner Wirkung auf das Leben die Kraft des Allerhöchsten; in Wahrheit aber ist es nur die geistige und sittliche Natur des Menschen selbst, der ja an sich mit Gott eins ist, und daher nur in sich einzukehren braucht, um Gott zu finden.“ [1]) „Die Stimme des Gewissens und das religiöse Gefühl sind für Denk der Ausgangspunkt der Religion.“ [2]) Beides ist in allen Menschen vorhanden, aber Denk sucht genau, wie Franck der Thatsache der Sünde gerecht zu werden, indem er anerkennt, daß der göttliche Funke im Menschen vielfach verdunkelt ist und nur durch einen besonderen Willensakt des Menschen zur Erscheinung und Auswirkung kommt (cf. Keller l. c. 50), auf den Willen zum Guten, also ungefähr die *συντήρησις* beschränkt D. teilweise den Funken des göttlichen Geistes (cf. Keller l. c. 81), wie er denn überhaupt Umfang und Bedeutung des inneren Besitzes längst nicht soweit ausdehnt wie Franck und Thamer; für D. ist das innere Wort mehr die Anlage zum Guten, als ein vorhandenes religiös-ethisches Gut (cf. Keller l. c. S. 69), und die Entfaltung dieses guten Keims allein durch unsere Kraft ist nicht möglich (cf. Keller l. c. 51); zu seiner Entwicklung sollen wahrscheinlich die unvermittelten Offenbarungen dienen, obgleich dies Denk u. W. nirgends ausdrücklich sagt. Die Schrift wenigstens leistet das nicht, sie hat nur für den Wert, der schon im vollen Besitz des Geistes und der Gnade steht: „Wer den gayst nit hat, und in der schrifft zu finden sich vermißt, der suchet liecht / und findt finsternuß /

1) Bei Heberle: J. Denk, Stud. u. Krit. 1851 S. 179. Einiges in diesen Äußerungen ist nicht ganz zutreffend, so z. B., daß Heb. diese Gedanken Denks als seine einzigen bezeichnet, während er doch selbst konstatiert, daß Denk ein Ausläufer der mittelalterlichen Mystik namentlich Taulers ist (S. 194) cf. L. Keller „Ein Apostel der Wiedertäufer“ Leipzig 1882 S. 30 ff. Auch scheidet D. nicht so streng zwischen Transscendenz und Immanenz, daß nicht leicht für ihn eins in das andere überginge.

2) Bei Keller l. c. S. 49.

suchet leben, und findet eytel todt / nit allein im alten Testament / sonder auch in newen" (Vom Gsatz B. iijj$_{1r}$).[1]) Man muß schon gottselig sein, wenn man zur Schrift kommt, nur der schon vom Geist Erleuchtete versteht die Schrift „erst unter Mithilfe des h. Geistes, wie er sich in guten Menschen offenbaret, kann sie zur festen Basis unseres Glaubens werden" (Keller l. c. S. 54). Alles Äußerliche wird erst durch sein Zusammenstimmen mit dem Inneren als göttlich legitimiert (cf. Keller S. 50). Zu einer wirklichen Würdigung der Schrift und damit des geschichtlichen Christentums vermag D. nicht zu kommen, so viel Mühe er sich auch gibt. In seiner „Protestation und Bekenntniß etlicher Punkte", die er kurz vor seinem Tode verfaßte, suchte er seine spiritualistischen und täuferischen Ideen möglichst zurücktreten zu lassen, auch bei unserer Lehre macht er einen derartigen Versuch, aber vergeblich, die schwärmerischen Anschauungen brechen mit Macht wieder durch: „Die h. Schrift halte ich höher als alle irdischen Güter und Schätze, aber nicht so hoch als das Wort Gottes, das da lebendig, kräftig und ewig ist, welches von menschlichen Zuthaten und Elementen frei ist. Denn in ihm haben wir eine unmittelbare Manifestation des ewigen Gottes vor uns und es ist selbst Geist und kein Buchstabe, ohne Feder und Papier geschrieben und kann nimmer verloren gehen oder vernichtet werden. Darum ist auch die Seligkeit an die heilige Schrift nicht gebunden, wie nützlich und gut sie immer dazu sein mag. Ein Mensch, der von Gott erleuchtet und erwählt[2]) ist, kann ohne Predigt und Schrift selig werden" (bei Keller S. 233).[3]) Aus dem beabsichtigten Preise der Schrift ist dennoch eine Apotheose des inneren Wortes geworden, dem alle die Prädikate beigelegt werden, welche die Kirche der Schrift zuerkennt.

1) Hier nimmt D. ablehnend auf die reformatorische Unterscheidung der verschiedenen Wirkung des A. und N. T. Rücksicht.

2) Mit der Prädestination verknüpft Denk seine Theorie vom inneren Wort nicht.

3) Ähnlich wie Denk und Hetzer, wenn auch in der Schätzung des äußeren Wortes mehr Schwenkfeldt folgend, steht der Straßburger Wiedertäufer Kautz, der zugleich in Denks Namen folgende Artikel stellte: „1. Das Wort, welches wir äußerlich ... hören, ist nicht das recht leibhaftige oder ewig bleibende Wort Gottes, sondern nur ein Zeugniß, oder Anzeigung des inneren, damit dem äußeren auch genug geschehe. 2. Nichts Äußerliches, es seye Wort oder Zeichen, Sakrament oder Verheißung, ist der Kraft, daß es den inneren Menschen versichern, trösten oder gewiß machen könne" (Heberle „J. Denk" Stud. u. Krit. 1855 S. 840 cf. auch die Mitteilung dieser Sätze bei G. Arnold „Kirchen- und Ketzer-Historie" Teil I u. II S. 733a.

Denk hat die spiritualistische und naturalistische Auffassung des inneren Wortes, unter Überwiegen der letzteren vereinigt; der Schrift kommt bei ihm in keiner Weise der Charakter der Gnadenmittel zu.

Unter den Täufern vertritt die gleichen Grundanschauungen, wie Franck, L. Hetzer, indem er ein dem Menschen immanentes göttliches Wort kennt, das nicht auf geschichtlichem Wege in den Menschen hineingekommen ist; der äußeren Offenbarung kommt nur die Aufgabe zu, auf dies innere Wort hinzuweisen und seine Wirksamkeit zu stärken. Hetzers Lehre stellt sich nach Keim „L. Hetzer" Jahrbücher f. deutsche Theologie 1856 S. 268 folgendermaßen: „Der heilige Geist nun aber, der in dieser Kreuzschule mitgeteilt wird, ist an das äußere Schriftwort keineswegs gebunden, aber auch nicht einmal an die Wirksamkeit Christi an den Menschen, sondern es gibt eine den Menschen immanente, durch die äußere Offenbarung Gottes in ihrer Thätigkeit nur noch mehr sollicitierte Geistwirksamkeit, die jede Schrift ihnen ersetzen kann: Gottes Wort und Saamen ist in aller Menschen Herz gelegt, daher muß ein jeder von der Predigt des Lammes gelehrt werden von Mutterleib an." Neben diesem entschiedensten Spiritualismus findet sich das entgegengesetzte Extrem bei Hetzer, nämlich das gerade die täuferische Anschauung von der Schrift vielfach charakterisierende Sehen auf den Buchstaben, auf die wörtliche Befolgung der Schriftautorität (cf. Keim l. c. S. 265 ff.).

Ungleich weniger weit von den reformatorischen Anschauungen entfernt sich der „Laie" M. Hofmann. Bei ihm sind die Einflüsse der mittelalterlichen Mystik die dominierenden;[1]) er huldigt den mystischen Hauptlehren von der Vergottung des Menschen und der Gelassenheit der Seele in Gott (l. c. 87), auf das unvermittelte Wirken Gottes legt er kein entscheidendes Gewicht, im Gegenteil scheint ihm die Vermittlung der göttlichen Erkenntnis und Gnade durchs Wort das naturgemäße zu sein „jedem Menschen ist, nachdem durch die Predigt des göttlichen Wortes die wahre Erleuchtung gebracht worden ist, die freie Willensentscheidung darüber anheimgestellt, ob er sich zum Leben oder zum Tode wenden will" (l. c. 270). Hofmann hat gegen die prinzipielle Bedeutung der Schrift nichts einzuwenden, da

1) Bei „M. Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer" von F. zur Linden. Haarlem 1885 S. 35.

er ihr durch seine typische, besonders aufs Eschatologische zielende Auslegung inhaltlich freier gegenüberstand.[1])

Die rationalistischen Elemente in den Gedanken Francks, sonderlich soweit sich die Stimme des Gewissens für ihn mit der Stimme Gottes identifizierte, wie auch die Betonung des Wortes der Naturoffenbarung begegnen uns verstärkt bei Th. Thamer, der in seinen häufig gewechselten religiösen und theologischen Anschauungen zuletzt darauf hinauskam, die eigentliche Offenbarung Gottes liege im Gewissen und in der Natur, und die Bibel sei nur deshalb und in soweit Wahrheit als sie mit diesen beiden Instanzen übereinstimme. „Es ist etwas wahr nicht deshalb, weil es in der Bibel steht, sondern, weil es an sich wahr ist, steht es in der Bibel. Diese kann mit der Wahrheit, wie sie in dem Gewissen und in den Kreaturen sich offenbart, nicht im Widerspruch stehen, sondern sie setzt dieselbe voraus" (A. Neander „Th. Thamer" 1842 S. 25 cf. auch Maronier l. c. S. 183). Thamer gilt „die h. Schrift nur als Zeugin von der Wahrheit, die sich im Gewissen und in der Schöpfung überhaupt offenbart" (Neander l. c. 25). Er ersetzt jede Art von Offenbarung durch das Gewissen, welches ist „die geoffenbarte Gottheit" (bei Neander l. c. S. 24). „Das Gewissen ist der wahre, lebendige Gnadenstuhl, da wir Gott fragen . . . Außerhalb diesem ist keine Gnade. Gott predigt dir auch nicht ohne dies, welches also wahr ist, daß, ob schon Einer tausend Jahre hört die äußerliche Schrift . . . und er hätte das lebendige Wort, die Gottheit Christi oder das Gewissen innerlich nicht, so ist es ihm kein Nutz" (bei Neander 28). Mit dieser Fassung des Gewissens ist das ganze geschichtliche, auf positiver Offenbarung ruhende Christentum umgestürzt, alle dieser zukommenden Prädikate werden auf das Gewissen übertragen. Die hier von Thamer aufs Höchste gesteigerte Bedeutung des Gewissens liegt überall da im Keime vor, wo man in dem Gewissen die Stimme Gottes sieht d. h. in ihm eine Summe — ihr Umfang ist gleichgültig — von feststehenden religiösen und ethischen Wahrheiten beschlossen findet, statt in dem Gewissen eine Funktion der religiösen und ethischen Selbstbeurteilung zu sehen, dem der Stoff seiner Thätigkeit auf geschichtlichem Wege und durch sinnliche Vermittlung zugänglich wird.[2])

---

1) Beispiele bei zur Linden S. 108, 112, 193.

2) cf. über das ganze, auch für unsere Frage sehr wichtige Problem: Seeberg „Gewissen und Gewisssensbildung" 1896.

Eine ähnliche Bedeutung wie dem Gewissen legt Thamer auch der Natur bei, für die Schrift bleibt dann nur eine „Erinnerung und Zeigung auf diese zwei“ übrig (cf. bei Neander 41). „Die Quelle aller Wahrheit trägt also der Mensch in sich in seinem Gewissen, aller Unterricht kann nur dazu dienen, anzuregen, was im Menschen ist, daß er sich der in seinem Gewissen innewohnenden Wahrheit bewußt werde“ (Neander 41).[1]) Die mangelnden sittlichen Früchte der lutherischen Rechtfertigungslehre trieben Thamer in den Katholizismus zurück, trotzdem haftet, wie die angeführten Äußerungen zeigen, sein ganzes Interesse an der rationalen Seite der göttlichen Offenbarung, er sagt uns wohl, wie Gott dem Verstande Wahrheit mitteilt, nämlich durch den anerschaffenen Gewissensinhalt, aber nicht wie der Wille durch göttliche Kraft umgeschaffen wird. Die Schrift ist auch bei ihm nicht Gnadenmittel.

§ 19.

Weigel.

So wenig wie die reformatorische Bewegung jemals wieder aufgehört hat, so wenig auch die spiritualistische. Sie hat es zwar erst spät zu einer eigenen Kirchenbildung — in der Sekte der Quäker — gebracht, aber seit den Tagen Schwenkfeldts haben hin und her in Deutschland, den Niederlanden und dann auch in England einzelne Gemeinden bestanden, die sich zu den Prinzipien der Schwärmer bekannten. Männer zweiten und dritten Ranges, wie E. Meth, E. Stiefel, Poiret haben immer wieder schriftstellerisch diesen Gedanken Ausdruck gegeben. Unsere Sache ist es nun weder die Ausführungen all dieser Vertreter des Spiritualismus statistisch zusammenzustellen,[2]) noch den Umfang der thatsächlichen Verbreitung des Spiritualismus festzustellen, sondern es handelt sich hier nur darum, die Männer zu Worte kommen zu lassen, die in prinzipiell bedeutsamer Weise den Spiritualismus aus- und fortgebildet haben. Das sind allein Weigel und

1) Bei diesen Gedanken setzt dann Weigel ein.

2) Über eine große Reihe dieser Männer findet man näheres bei J. G. Walch „Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden sind“ 4. und 5. Teil. Jena 1736. Über die oben genannten Männer cf. S. 1065 u. 1069, S. 937; über Anhänger Schwenkfeldts S. 1016 ff.

Böhme, während Arndts Anschauungen schon den Übergang zur kirchlichen Theologie bezeichnen.

Weigel ist unzweifelhaft der interessanteste unter diesen drei Männern, fast mehr noch als Persönlichkeit, denn als Denker. Als δίψυχος stellt er der Psychologie die mannigfaltigsten Probleme, zwischen seinem Thun und seinem Denken besteht ein gewaltiger Gegensatz, wer er eigentlich seinem innersten Wesen nach war, erfuhr die Welt erst nach seinem Tode. Überzeugt von der Wirkungslosigkeit der sumptio oralis, verwaltet Weigel treu und eifrig das Abendmahl, frei über die Ehe denkend, predigt er durch seinen Wandel die strengste Sittlichkeit, ängstlich und furchtsam in seinem persönlichen Auftreten, fährt dieser Mann in seinen Schriften kühn und machtvoll dahin; die Sitten seiner Zeit tief verachtend, beobachtet er sie doch; selbst Magister und Doktor der Theologie, schätzt er die Männer der Wissenschaft äußerst gering; ein sorgsamer Prediger, meinte er, Menschenwort schaffe nichts, sondern der Geist thue es allein. Weigels Schriften wurden erst lange nach seinem Tode veröffentlicht, [1]) und seitdem war er, der Unterzeichner der Konkordienformel,

1) Über Weigels Schriften sei in der Kürze folgendes bemerkt. Durch ihre Veröffentlichung erst nach seinem Tode war die Möglichkeit gegeben, daß ihm leicht fremde Schriften zugeschrieben werden konnten. Diese heutigen Tages herauszufinden, ist ungemein schwierig, da die Kritik allein auf innere Indizien angewiesen ist. Opel in seiner Monographie „V. Weigel" Dresden 1864 hat mit der Aussonderung der unechten Schriften W.'s begonnen, Israel „W. V. Weigels Leben und Schriften" Tschopau 1888 hat diese Arbeit fortgesetzt, Schmidt (P.R.E.^{2} „Weigel") hat sich Opels Resultaten gegenüber völlig ablehnend verhalten, während Kawerau in einer gründlichen Rezension der Israelschen Arbeit (Th. L. Z. 1888 S. 594 ff.) seine nur sehr bedingte Zustimmung äußert. Und sicher sind die von Israel angegebenen Motive seiner Unechtheitserklärungen (l. c. S. 42) teilweise sehr anfechtbar, so wenn sich in den verschiedenen Schriften nicht einmal Unterschiede in der Stimmung des Verfassers sollen finden dürfen. Mit Recht sagt darum Israel selbst: „Ein strikter Beweis, daß es sich mit Weigels Schriften also verhält, ist der Natur der Sache nach nicht zu liefern". Abgesehen aber selbst von der Unsicherheit der kritischen Resultate, macht es für uns nichts aus, ob wir eine wörtliche Aussage Weigels vor uns haben oder eines geistig völlig von ihm abhängigen Schülers oder Schülerkreises, denn in Bezug auf die Lehre von Wort und Geist finden sich in den Weigel zugeschriebenen und abgesprochenen Schriften schlechterdings keine Unterschiede. Außerdem werden die meisten von uns im Text citierten Schriften auch von Israel Weigel zugeeignet (cf. sein Verzeichnis und auch seine Mitteilungen aus noch ungedruckten Schriften W.'s, die das Problem von Geist

einer der bestgehaßtesten Ketzer seitens der Polemiker des 17. Jahrhunderts. Als Gewährsmann für die Richtigkeit seiner Gedanken führt Weigel Luther an und zwar den „jungen“ Luther, denn diese Unterscheidung macht schon er, und seine Berufung entbehrt nicht jedes geschichtlichen Rechtes: „In den Büchern Lutheri suchet besser, da findet ihr eben solche Reden / wie jetzt von mir gehöret / sonderlich in seinen ersten Schrifften“ (Dialogus de Christianismo 1618 S. 32). Sein eigentlicher Meister aber, dessen Einfluß sehr stark bemerkbar ist, ist Schwenkfeldt; er erst hat nach Weigel wieder das gelehrt, was Christus gelehrt hat (Zwey schöne Büchlein. Das Erste von dem leben Christi 1618 S. 57 u. 62).[1]) Trotz dieser Abhängigkeit aber ist die Lehre von Wort und Geist bei Weigel ein durchaus selbständiger Entwurf, der in sich systematisch abgerundet ist. Die lange Zeit, die er seine Schriften reifen ließ, die Häufigkeit, mit der er immer wieder auf diese Frage zurückkam — bildete sie doch eins seiner Hauptprobleme —, haben es bewirkt, daß Weigel seine Anschauungen nach allen Seiten ausgeführt und durchdacht hat. Seine Theorie ruht auf einem erkenntnis-theoretischen Unterbau. Dabei ist für ihn die Kernfrage, auf deren Beantwortung alles ankommt, die, ob beim Zustandekommen von Erkenntnis Subjekt oder Objekt — letzteres bezeichnet er als Gegenwurf — der konstitutive Faktor ist. Weigel beantwortet die Frage zunächst mit Rücksicht auf das Zustandekommen der natürlichen Erkenntnis: „Das die natürliche Erkentnüß die da auß dem Auge kömmet in den Gegenwurff sich wirklich [d. h. aktiv] halte / und nicht leidlich / und also sey alles Urtheil

und Buchstabe in gleicher Weise behandeln. S. 96 ff.). Weigels Postille war mir nicht zugänglich; Opels (l. c. S. 168) und Walchs (l. c. S. 1042) Citate beweisen, daß in ihr von Weigel keine, nicht auch in den benutzten Schriften vorliegende Gedanken vertreten werden.

1) Opel (l. c. S. 273) konstatiert, daß Weigel sehr selten S. Franck und Schwenkfeld citiert; dies entspricht seiner Art, überhaupt möglichst wenig zu citieren, daher erscheint er noch origineller und unabhängiger, als er es in Wirklichkeit schon ist. Über die Abhängigkeit von Schwenkfeldt cf. auch Walch l. c. 1040. Walch macht auf die Beziehungen Weigels zu Paracelsus aufmerksam. Bei ihm wird eine Schrift von Paracelsus angeführt „woraus man schliessen kann, daß Paracelsus eben das Principium gehabt, welches die Fanatici unter sich gemein haben, als wenn allen Menschen von Natur ein gewis innerlich Licht angebohren sey“ (l. c. 1038 cf. 1037). Nach Pertz „Geschichte des Weigelianismus (Zeitschr. für historische Theologie 1857 S. 20) ist W. durch Tauler und Thomas v. Kempis zu seinen Anschauungen gekommen.

im Erkennen und nicht in dem das da geurtheilet wird" (Kurtzer Bericht vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen 1618 Biij 2_v). „Alle Erkenntnuss kommt her aus dem Erkenner" (l. c. B_{1v}). Das Objekt kommt für den Erkenntnisprozeß nur als Sollizitationsmittel in Betracht, eine transsubjektive Welt gibt es nach Weigel also, nur hat sie im Grunde keinen rechten Wert für den Menschen „das alle Warheit zuvor in uns verborgen liege / und nur vom Gegenwurffe erwecket werde / sonst köndte man keine Kundschafft geben / wo nicht die Warheit in uns were" (l. c. Biij 2_v). Ist so der Mensch von Natur Besitzer aller Wahrheit, so kann es kein Mittel geben, sie ihm erst von außen zuzuführen, auch die Bücher haben diesen Zweck nicht, sondern sie wollen den Menschen nur auf den inneren Besitz aufmerksam machen, „daß die Bücher nicht geschrieben werden / das von aussen zu die Warheit hineingetragen werde / sondern daß wir ermahnet werden deß inneren Schatzes" (Libellus Disputatorius 1618 S. 13). Diese Theorie Weigels steht im schärfsten Gegensatz zu der Anschauungsweise seiner gesamten Zeitgenossen, sie nimmt Erkenntnisse der neueren kritischen Philosophie vorweg; um so interessanter ist es, den Wurzeln seiner Theorie nachzugehen; auf eine höchst einfache empirische Beobachtung baut Weigel seine erkenntnis-theoretischen Sätze, nämlich auf die Thatsache, daß die von demselben Objekte auf verschiedene Persönlichkeiten ausgehende Wirkung sehr oft eine ganz verschiedene ist; also, schließt er, bestimmt allein die Persönlichkeit und nicht das Objekt, die zu stande kommende Erkenntnis „dann so der Verstandt auß den Büchern solte genommen werden / so müssen nothwendig zehen Leser oder Zuhörer einen einigen gewissen / gleichförmigen / Ungespaltenen Verstand daraus empfahen und erlangen / aus dem Unico Objecto" (Lib. disp. 11). Die Stringenz dieses Schlusses ist für uns leicht anfechtbar, für Weigel war sie so stark, daß er den ganzen Erkenntnisprozeß auf die Selbsterkenntnis reduzierte. Das Ich allein ist produktiv, erkennen heißt sich seines natürlichen Besitzes bewußt werden, der Titel einer der Hauptschriften Weigels „*Γνῶθι, σεαυτόν*" gibt einen der Grundgedanken seiner Weltanschauung wieder: „Der Mensch ist das Buche selber / durch welchen und auß welchen alle papierne Bücher geschrieben / gedictieret / gemachet / gelesen und verstanden werden / von Anfang der Welt biß an den Jüngsten Tag" (Studium universale 1618 C. 1_v), „Sondern ich wil dir ein Buch zeigen / darinnen alle Bücher der gantzen Welt begriffen sind . . . Ich nenne es nicht gern / unnd muß es doch

nennen / es ist und heißt der Mensch / Gnothi se auton" (Stud. univ. K. 1_r). Weigel ist durch und durch Rationalist in dem Sinne, daß er jeden Menschen auf sich selbst[1]) und seine eigene Vernunft stellt und ihn isoliert von dem geschichtlichen Erkenntniserwerb der Menschheit und seinen Vermittlungen, sonderlich von der Schrift.

Schwenkfeldt hatte es abgelehnt, daß die gleichen Gesetze bei dem Zustandekommen der natürlichen und der religiösen Erkenntnis walteten, Weigel dagegen läßt die Vorgänge auf geistlichem und natürlichem Gebiet sich unter denselben Bedingungen und Formen vollziehen, denn bei seiner pantheistischen Grundstimmung fließt beides fast ineinander über. Dem „Liecht der Natur" entspricht das „Liecht der Gnaden", das aber ebenso wie ersteres zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört: „Alles liegt zuvor in uns verborgen, beydes das Liecht der Natur und das Liecht der Gnaden". Adam wie Christus ist in uns (Kurtzer Bericht Cij 1_v cf. Stud. univ. Jiij 2_r ff.). „Man Lehrnet das alle Irdische und Himlische Weißheit in uns verborgen liege / wie ein großer schatz in einem Acker / welchen niemand kan bekommen / Er bete den er suche und klopffe denn an . . ." (Soli Deo gloria 1618 S. 2). Auch der Sündenfall hat an diesem Thatbestande nichts geändert, denn Weigel ist weit entfernt von der tiefernsten Schätzung der Sündenverderbnis, wie sie sich bei den Reformatoren findet. „Unnd obgleich der Mensch durch den fall auß dem Paradise kommen / zum brauch der Irdischen Weißheit / so ist ihm doch die Himlische ewige Göttliche Weißheit dadurch nicht entnommen worden / sie ist in ihme verborgen blieben als ein gewisser Schatz in einem Acker." (Soli Deo . . . 12). Geht man genauer der Frage nach, worin denn nun eigentlich der ganz verschieden bezeichnete religiöse Besitz des Menschen besteht, so ergibt sich, daß Weigel an die Immanenz des Gottesgeistes im Menschengeiste oder zutreffender noch des Absoluten im Endlichen denkt. Man trifft Weigels Sinn am besten, wenn man seine Anschauung nach Hegel'schen Kategorieen dahin interpretiert, daß der absolute Gottesgeist im Menschen zur Erscheinung und zum Selbstbewußtsein kommt: „Allhie in der übernatürlichen Erküntniß ist der Mensch nicht selber die Erküntniß oder das Aug / sondern Gott ist selber das Aug und Liecht im Menschen / und durch den Menschen" (Güldner Griff E 4_v). „Darum siehet und

1) Alles kommt aus dem „Liecht der Natur" (Lib. disp. 12). „Der Mensch kan die Erkenntnüß oder den Verstand haben auch ohne Schrifft" (Lib. disp. 19 cf. „Der güldene Griff" Frankfurt 1697. A 5_{2r}).

erkennt sich Gott selber / in seiner Geburth und Bildnis / in / mit / und durch den Menschen / alss durch sein gehorsam Kind und Werkzeug" (Güld. Griff E 5_r). Diese Gedanken sind der Ersatz für die von theistischen Voraussetzungen ausgehende kirchliche Gnadenmittellehre, in diesem Schema ist das gesamte religiöse Verhältnis zwischen Gott und der Seele dargestellt ohne jede Berücksichtigung des Christentums, aber Weigel will christlich denken, darum greift er zu dem alten Mittel, das die christlichen Apologeten schon bei ihrer Verbindung Christi mit der griechischen Philosophie verwandten, nämlich zu der Identifizierung des Absoluten, des Gottesgeistes mit dem präexistenten Christus: „Christus ist heut und gestern / und immerdar auch in Abel / Noe / Abraham und Loth / dennoch wird er von der Jungfrawe Maria Mensch gebohren" (Ein schön Gebetbüchlein 1618 N. u_v). „Das alle übernatürlichen Güter / d a s i s t C h r i s t u s / zuvor in uns verborgen liege" (Kurz. Bericht C. 1_v). Der geschichtliche Jesus tritt völlig hinter den ewigen Logos zurück; eines Mittels, um dem Menschen geistliche Güter, wie sie das Christentum bietet, zu bringen, bedarf es nicht, sondern es bedarf nur eines Hinweises auf den inneren Besitz, damit er aus der Latenz und Potenz in die Aktivität erhoben werde. Auch dies thut Christus, wieder aber nicht etwa der geschichtliche, sondern der mit dem ewigen Geist Gottes identische (cf. Soli Deo . . . 46). Jeder soll das Reich Christi suchen in ihm selber „durch den Sohn von Innen und nicht außer ihm hie oder da" (Soli Deo . . . 47), denn dies stehet „im Geist und im Glauben / inwendig in einem jeden". (Soli Deo 46). Die Thätigkeit, die Christus hier zugeschrieben wird, kann in gleicher Weise von Gott und seinem Geiste ausgesagt werden, Gott erweckt den Geist, den er eingeblasen hat (Soli Deo . . . 34). Ob sich Weigel diese Erweckung des inneren Besitzes an Geist als einen besonderen Akt Gottes vorstellt, der als supranaturale Handlung in einen bestimmten Zeitmoment fällt, oder nur als eine Evolution des dem Menschen immanenten Gottesgeistes auf eine bestimmte Sollizitation hin, ist nicht mit voller Sicherheit festzustellen. Das zweite ist wahrscheinlicher. Es kommt nichts mehr vom Himmel, denn alles ist schon im Menschen. „In der übernatürlichen Erkünt nis stehet das Urtheil in und bey dem Objecto oder Gegenwurff, welcher ist Gott oder sein Wort / obgleich solche übernatürliche Erkünt niß vom Objecto kömmt / so kömmt sie doch n i c h t v o n a u s s e n hinein denn Gott Geist und Wort ist in uns, und also fliesset die Erkünt niß von innen herauß" (Güld. Griff

D 5 $_{4v}$). Die Religion ist bei Weigel aus einem Verkehr mit dem transscendenten Gott zu einem rein immanenten Vorgang im Menschengeist geworden, modern ausgedrückt zu einer Auseinandersetzung des höheren geistigen mit dem niederen natürlichen Bewußtsein „daß man nicht gläube / daß die Erkenntnüß Gottes von aussen zu in uns komme / sondern daß sie von innen herauß auß Gott quelle in uns." (Kurtzer Bericht C 1 $_{v}$). Alle Begriffe mit transscendenter Bedeutung, wie z. B. der des Himmels werden in solche mit immanenter verwandelt: „Ich könnte nimmermehr in den Himmel kommen / wo der Himmel nicht zuvor in mir were / unnd ich empfienge nicht den Heiligen Geist / wo er nicht zuvor in mir were / und ich keme nicht zu Gottes Erkenntnüß / so Gott nicht zuvor in mir were / und ich keme weder zum Liechte / Worte oder Leben / so es nicht zuvor mir were" (Kurtz. Bericht Cij1 $_{r}$).

An einer völligen Identifizierung des göttlichen und menschlichen Faktors im Menschen hindert Weigel der ihm noch gebliebene Rest der Schätzung des Sündenverderbens. Er warnt davor „daß wir Gott nicht wegstoßen von seinen Werken / sondern daß Gott das Auge selbst bleibe im Menschen / und also der Gnaden Raum gelassen werde und nicht der Natur." (Kurtz. Bericht C1 $_{v}$). Damit nun ein Überwiegen des göttlichen Faktors im Menschen eintrete, muß dieser in Aktivität treten, der menschlich-natürliche dagegen in die Passivität. Findet das nicht statt, so ist Sünde da, vollzieht sich aber dieser Vorgang, so wird der Mensch wiedergeboren, wie Weigel mit kühner Umdeutung dieses kirchlichen Ausdruckes sagt. Die Vorbereitung des Menschen auf diese Wiedergeburt beschreibt er in der Sprache der mittelalterlichen Mystik: „Diese Widergeburt / solchen Glauben wirket keine Creatur / viel weniger die Ceremonien / Gott muß es ohne mittel thuen. Derhalben schweige der mensch und ruhe gantz und gar in dem rechten Sabbath" (Kurtz. Bericht Biij 1 $_{v}$ u. Biij 2 $_{r}$ Ci $_{r}$). [1]) Die innere Wirksamkeit Gottes muß „leidlicher Weise aufgenommen / und von innen geschmeckt / im Sohne / im Bilde" werden (l. c.).

So ist die ganze Religion bei Weigel darstellbar, ohne der h. Schrift auch nur Erwähnung zu thun, bei seiner Gleichgiltigkeit gegen das geschichtliche Christentum bedarf man ihrer auch nicht als Offenbarungsurkunde. Wenn Weigel dennoch für die Schrift eine Bedeutung zu gewinnen sucht, so nötigt ihn dazu hauptsächlich das nun

1) Ausführlich werden diese Gedankenreihen behandelt in dem „Principal und Haupt Tractat von der Gelassenheit" Newenstadt 1618.

einmal thatsächliche Vorhandensein der Bibel und der Wert, dessen sie sich in allgemeiner Schätzung erfreut. Weigel geht bei diesem Versuche wieder von allgemeinen Prinzipien aus, indem er zunächst die Bedeutung des geschriebenen Wortes überhaupt für die Menschen bestimmt und zwar mit Rücksicht auf ihre natürlich-sündliche Beschaffenheit, die er hier etwas stärker als sonst schattiert: „Aber weil wir eusserlich und fleischlich worden seynd durch die Sünde / so werden die Bücher geschrieben wegen unser Schwachheit / Unwissenheit / Blindheit / daß wir uns selber nicht kennen /. Sie werden aber geschrieben zum Zeugnuß / Anweisung / Unterrichtung / Einführung / Ja zu erweckung / Erinnerung / Ermunterung oder Memorial / darumb die da innerlich nicht geschickt noch gelehrt seynd / lehren umbsonst Bücher" (*Γνῶθι σεαυτόν* 1618 S. 37). Die Bedeutung, die in diesen Ausführungen mit großer Plerophorie den Büchern zugeeignet wird, beschränkt der letzte kleine Satz wieder recht stark, denn etwas wirklich Neues an Erkenntnis und Kraft bringen die Bücher dem Menschen nicht, sondern sie sind nur Sollizitationsmittel — oben wurde dies vom Geiste ausgesagt —, um dem Menschen seinen inneren Besitz zum Bewußtsein zu bringen und deutlich zu machen. Diese Bedeutung eines Sollizitationsmittels für die spezifisch religiösen Vorgänge wird der h. Schrift zugeeignet.[1]) Nur dann, wenn man schon Gottes Geist besitzt, hat die Schrift eine Bedeutung; wie bei Schwenkfeldt empfängt die Bibel ihren Wert erst von dem bekehrten, geisterfüllten Menschen, mit dem sie in Berührung kommt. Weigels Erkenntnistheorie, daß das Objekt unter dem Einfluß des Subjekts steht, schlägt auch hier durch. „Die Bibell ist uns geschrieben / zur Warnung / Zeugnuß / Unterricht / Lehre / Memorial / Kundschaft und Bewehr deß Glaubens / oder deß Geistes Gottes in uns / hastu diesen nit / und lebest diesem nit / so ist die Schrifft eine finsterè Laterne / Ja ein Strick / anstoß / gifft / wie wir leyder erfahren bei allen Secten / da eine jede die Schrifft führet" (*Γνῶθι* . . . 32).[1])

1) Aber auch diese Thätigkeit der Schrift ist nicht etwa eine notwendige: „Und welche nicht können die Buchstaben lesen / die haben die gantze Biblia. in ihrem inwendigen Menschen / das ist / die gantze Heilige Schrifft in uns / das kan ein jeder / der kein Schrifftgelehrter were selbst lesen" (Studi. univers. Aiij 2r). Äußere und innere Offenbarung sind also materiell völlig identisch.

2) Über Weigels Prinzipien hinaus geht es, wenn er behauptet, die Schrift führe uns zur rechten Selbsterkenntnis, aber die Voraussetzung ist wohl auch dabei die, daß wir die Selbsterkenntnis eigentlich schon besitzen: „Die Schrifft ist ein äußerlicher Spiegel / sie zeiget dir an wie du seyest /

Die Bibel wirkt nichts: „Der geschriebene Buchstabe aber als ein Schatten deß Worts wirket nicht das Wort / er erinnert uns zwar deß Worts“ (Kurtz. Bericht Diij 1 r). Die Dunkelheit weicht also von der Schrift erst durch das vom Menschen hinzugebrachte Licht, er ist der Geistträger und ein Leben im Geiste d. h. ein religiös-sittlicher Wandel ist Vorbedingung für den Nutzen der Schrift. Der ganze Versuch, der Bibel eine Stellung zu gewinnen, zeigt sich nach allen Seiten bei Weigel als unzulänglich. Die Zuständlichkeit des Menschen bestimmt in dem Maße die Schrift, daß es von jener und nicht von der Bibel abhängt, ob man im Alten oder Neuen Testamente steht: „Denn nur am inneren Menschen liegt es / ob du im Alten oder Newen Testament seyst / ob du das Wort Gottes habest oder nicht“ (De Bono et malo in homine 1618 S. 14). Nicht der innere Besitz des Menschen hat sich, wie bei den Reformatoren zum Erweise seiner Wahrheit an der Schrift zu legitimieren, sondern das Umgekehrte muß geschehen. „Ich verachte das mündlich Predigtampt gar nicht / und das geschriebene Wort ist mir sehr lieb / doch nicht ohne den Geist: das eussere Zeugnuß kommet mit meinem Hertzen überein durch den H. Geist“ (Dialogus . . 28). „Weiter / ich wolte ein Theologus werden / do muß ich in Lumine gratiae Fidei das ist / im Liecht . . . deß heiligen Geistes / so lange die heilige Schrifft lesen / studiren / durchs Gebeth / biß ich mit der Schrifft wesentlich vereiniget werde / Ja biß ich die Schrifft selber werde / die allein zum Zeugnüß und erweckung gegeben und geschrieben ist durch den Geist der im Menschen ist“ (Stud. univ. Fiij 2 r cf. Libel. Disp. 15). So kehren Weigels Gedanken immer wieder zu dem Satze von der inhaltlichen Identität von äußerem und innerem Wort zurück, wobei dem inneren Besitz des Menschen die höhere Bedeutung zugemessen wird.

Die Einheitlichkeit der Weigel'schen Vorstellungen in unseren Fragen erprobt sich daran, daß seine Lehre über die Entstehung der Schrift den Aussagen über sie als Gnadenmittel konform gebaut ist. Weigel läßt die Schrift nicht etwa, wie S. Franck u. a. bei ihrer Entstehung göttliche Kräfte empfangen, welche er ihr dann bei ihrer Wirksamkeit abspräche. Die Schrift ist vielmehr nur als ein Schatten und ein Bild aus dem Geist geflossen. (*Γνῶθι σεαυτόν*. 36 cf. Kurtz. Bericht D 1 v). „Unnd gleichwie auß dem Bawme der Schatten her-

schön oder gräulich / krank oder gesund / sie macht dich aber nicht also / kan dir auch deine Krankheit und Schmertzen weder stillen noch heilen“ (Güld. Griff G. ō 2r). Die Erfahrung, die der Gläubige an der Schrift macht, wird hier rundweg für eine Illusion erklärt.

fleußt von einem lebendigen Menschen ein gemahlet Bilde / unnd zeiget und handleitet zur Warheit / Also der geschriebene Buchstabe gegen dem Worte Gottes" (Kurtz. Bericht Dii 1_r). Der schon in den Menschen vorhandene Geistesbesitz, das lebendige Gesetz im Herzen, ist von den Propheten zum Zeugnis verfaßt. (cf. Dialogus . . . S. 26 So stimmen Inspirations- und Gnadenmittellehre bei Weigel darin überein, daß die Schrift nie Besitzerin und darum auch nicht Spenderin göttlichen Geistes ist.

In den bisherigen Ausführungen war fast ausschließlich von der Schrift als Gnadenmittel die Rede, aber Weigel reflektiert auch auf die Bedeutung des in der Gegenwart erschallenden Predigtwortes. Die kühnen Paradoxien, in denen er die Nützlichkeit der Predigt darlegt, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch sie höchstens auf den inneren religiösen Besitz hinzuweisen vermag. „Eben darumb sol man die Predigten hören, daß das Reich Gottes oder Wort Gottes in unserem Munde und Hertzen ist. Warlich die Predigten geschehen vergeblich / so nicht diese Dinge zuvor in uns verborgen legen" (Kurtz. Bericht Ciij 1_v). „Eben darum predigt man äusserlich das Wort Gottes oder des Glaubens / welches doch zuvor in uns / Auff daß wir des innern Grunds und Schatzes mögen gewahr werden." (Der Güldne Griff T 3_v). Die Seligkeit ist an nichts Äußeres gebunden, weder an die Predigt, noch das Amt oder die Ordnungen der Kirche, im Gegenteil — so lautet das Resultat von Weigels ergreifendem Dialogus de Christianismo — der Mensch, welcher mit dem Segen des Priesters, der Absolution und dem Worte Gottes gestorben ist, kommt in die Hölle, der aber, welcher ohne dies alles auf freiem Feld starb, geht in den Himmel, denn dieser konnte ja sprechen: „Ich hab den Priester in mir / der höret mich Beichte / der Absolviert auch / der speiset mich / der machet mich zu eine waren lebendigen Gliedmassen der Katholischen Kirchen . . . (Dial. S. 85).[1])

Kein Aufhören der äußeren Vermittlung, kein Ausschluß aus der sichtbaren Kirche, nimmt den inneren Besitz des Geistes; protestantische Gedanken, gewonnen im Kampfe mit der römischen Kirche, werden von Weigel ins Spiritualistische übersetzt: „daß ein wahrer Christ durch keinen Menschen / auch vom Teuffel nicht mag beraubt

1) Motiviert werden diese Sätze durch den Gegensatz, in dem sich Weigel zu der gewaltigen Autorität und Macht des Predigtamtes in der damaligen Zeit weiß, von der er eine höchst anschauliche Schilderung gibt. (Dialogus S. 55 ff).

werden deß Worts Gottes / ob ihm schon die Sacrament und mündliche Predigtamt entzogen wird" (Ein nützliches Traktätlein: Vom Ort der Welt S. 53).

Weigels System ist unter allen spiritualistischen das bedeutenste, weil folgerichtigste und nach allen Seiten durchgeführteste. Nur S. Franck kann ihm ebenbürtig an die Seite treten. Beide sind Rationalisten und denken das innere Wort als angeborenen Besitz des Menschen. Für Weigel geht Religiöses und Natürliches in einander über, dieselben Gesetze der Erkenntnis walten hier wie dort, immer ist es der Mensch als Subjekt, der alles Objektive aus sich heraussetzt und bestimmt, äußere Dinge vermögen nur auf den inneren Besitz hinzuweisen, so Wort und Schrift auf den dem Menschen von Natur immanenten, durch die Sünde nur wenig verdunkelten Gottesgeist. Der Himmel ist ehern, supranaturale Gotteswirkungen gibt es nicht, dem entsprechend auch keine Mittel für sie, ebensowenig aber auch Auswirkungen der Heilsgeschichte, denn der geschichtliche Jesus hat für Weigels Religiosität keine Bedeutung, sondern nur der von Ewigkeit her existierende Logos, der dem Menschengeiste stets immanent war. Gott und Mensch sind für Weigel keine Gegensätze, der monistische Pantheismus ist bei ihm schon deutlich angebahnt, und die Verbindung mit dem biblischen und kirchlichen Christentum ist stark gelockert. So wird die ungeheure Aufregung der kirchlichen Theologie bei dem Bekanntwerden dieser Gedanken verständlich, wie auch die Stärke der Polemik gegen sie und das Mißtrauen gegen alle, die auch nur entfernt mit Weigel im Zusammenhang zu stehen schienen. Eine ernstere Gefährdung ihrer Grundlagen, als die durch die Weigelschen Gedanken, hat die kirchliche Theologie des 17. Jahrhunderts nicht zu bestehen gehabt. [1])

§ 20.

Böhme.

Böhmes Gedanken über Wort und Geist haben in seiner Zeit nicht entfernt den Einfluß und die Bedeutung wie die Anschauungen

1) Ähnlich urteilt Ritschl (Geschichte des Pietismus II 300) über Weigel, ohne jedoch die Distanz von den kirchlichen Gedanken scharf genug hervorzuheben. „Allein wie bei Erigena durchkreuzt der Gedanke der ewigen Menschheit des Sohnes Gottes die volle Würdigung der geschichtlichen Offenbarung und die Erlösung wird dadurch eingeschränkt, daß das angeborene Licht in alle richtige dem Gesetz und den Propheten entsprechende Kenntnis führt".

Weigels gehabt. Böhme ist nach vorwärts, wie nach rückwärts ein isolierter Denker, nicht einmal eine geschichtliche Anknüpfung an Weigel läßt sich mit Sicherheit nachweisen,[1]) und nach vorwärts erlangen Böhmes Gedanken erst bei Theosophen und Philosophen am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts geschichtliche Bedeutung. Dies erklärt sich vor allen Dingen aus der Form, in der er seine Gedanken niedergelegt hat, die sich in dem Maße von der gewöhnlichen entfernt und in sich so wenig deutlich ist,[2]) daß jede Darstellung einer seiner Anschauungen und die kritische Vergleichung mit der Behandlung des gleichen Problems durch andere Denker mit starken Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Nach diesen Vorbemerkungen machen wir den Versuch, diejenigen Gedanken Böhmes zu skizzieren, die das Verhältnis von Wort und Geist schneiden.[3]) Im Unterschied von Weigel zeigt Böhme bedeutend mehr Verständnis für das geschichtliche Christentum, sonderlich für die Bedeutung der Person Jesu Christi; seine Grundanschauung ist eine mystische, aber keine naturalistische. Böhme identifiziert nicht in gleicher Weise Natur- und Gnadenlicht, denn seine Beurteilung der Verderbtheit der Menschen seit dem Sündenfall ist eine weit strengere wie bei Weigel, das Licht Gottes in der Natur, das Adam besaß, ist verderbet, das göttliche Bild ist verblichen (I 79), „Adam verlor die himmlische Essenz und bekam die irdische“ (VI 178). „Denn der Mensch ist aus allen Kräften Gottes gemacht, aus allen sieben Geistern, gleichwie auch

1) Wahrscheinlich ist die Bekanntschaft Böhmes mit Weigel, aber beweisen läßt sie sich u. W. nicht. Ritschl (G. d. Piet. II 301) nimmt sie an, aber ohne Belege zu geben. Opel „V. Weigel“ C. 10 zieht zwar eine ausführliche Parallele zwischen Weigel und Böhme, behauptet aber nicht ihren geschichtlichen Zusammenhang. Walch (l. c. S. 1099) macht auf die Abhängigkeit Böhmes von Paracelsus aufmerksam, damit wäre die Möglichkeit gegeben, die Zusammenhänge zwischen Böhme und Weigel von dieser gemeinsamen Quelle aus zu verstehen.

2) cf. Ritschls zutreffendes Urteil über Böhmes Anschauung von der Wiedergeburt: „Ich halte es jedoch nicht für notwendig, diese Sache genauer auseinanderzusetzen; sie ist mir auch ebenso unverständlich, wie sie dem Autor selbst unklar geblieben sein wird“ (G. d. Piet. II 302). Die gleiche Klage schon bei Walch (l. c. S. 1100).

3) Die Citate beziehen sich auf Band und Seitenzahl in Böhmes gesammelten Werken, herg. von K. W. Schiebler 1830 ff. Von Darstellungen der Böhmischen Gedankenwelt ist zu vergleichen: Walch l. c. S. 1090 ff. Carrière „Die philosophischen Weltanschauungen der Reformationszeit“ 2. Aufl. I S. 326 ff., 376, 403. Weitere Litteratur P.R.E.[3] unter Böhme.

die Engel, weil er aber nun verderbet ist, so quillet nicht allzeit die göttliche Geburt in ihm, auch nicht in Allen“ (II 114). In fremdartiger Form gibt Böhme hier die gleiche Schätzung des natürlichen Verderbens der Menschen kund, wie die lutherische Lehre, auch in der positiven Wertung des gebliebenen Vernunftlichtes folgt er ihr; das Vernunftlicht ist widergöttlich (I 82 u. 83), „im siderischen Geist ist kein rechter göttlicher Begriff“ (V 59). Trotz dieses Verderbens aber bleibt die Erlösungsfähigkeit des Menschen; in allen Menschen ist „die Möglichkeit der neuen Geburt“ (VI 241). Das sind klare Gedanken, aber die Widersprüche und Undeutlichkeiten beginnen sofort da, wo die Art, in welcher die durch die Sünde zerstörte Beziehung zu Gott hergestellt wird, des näheren beschrieben werden soll. Böhme nimmt einmal an, daß sofort nach dem Sündenfall in den Menschen der Wunsch und der Wille nach Erlösung gesenkt sei, d. h. eine Art geschenkter *συντήρησις*, deren Bedeutung er aber höher als mittelalterliche Theologen anschlägt: „Und so er (sc. der Mensch) nun einen tief verborgenen Willen in sich findet, da er gern wollte zu Gottes Gnade sich wenden, so er nur könnte; so wisse er, daß derselbe Wille das eingeleibte und im Paradies nach begangener Sünde, eingesprochene Wort Gottes sei. ... Aber derselbe Zug des Vaters, als die eingeleibte, eingesprochene Gnade zieht alle Menschen, auch den Allergottlosesten von seiner falschen Wirkung“ (I 72, cf. I 104). Zu Grunde liegt auch diesen Gedanken die kirchliche Lehre von der Erlösungsfähigkeit und dem auch dem natürlichen Menschen noch gebliebenem Zug zu Gott, denn einen angeborenen positiven religiösen Besitz will Böhme nicht behaupten. Auch die Art, wie er sich die erlösende Thätigkeit Gottes an dem einzelnen denkt, zeigt deutlich, daß sie als Parallele zur Taufe gedacht ist. „Diese (sc. die Unwiedergeborenen) rufet Gott mit seinem einsprechenden Worte, das er uns in Christo gelehret hat, und das er noch heute in den neugeborenen Kindern in diese verderbten adamischen Kinder einspricht, und sie damit rufet, kommt alle zu mir, nicht nur etliche, sondern alle“ (IV 586). Freilich ist die sakramental vermittelte Thätigkeit Gottes durch eine unvermittelte ersetzt, aber schon dies Wirken an den Kindern wird von dem geschichtlichen Christus abgeleitet,[1]) und erst recht führt Böhme die innere Umwandlung des

1) Wir sehen dabei von solchen mythologischen Ausführungen, wie es etwa die folgenden sind, ab: „Aber die edle Sophia naht sich in der Seelen-

Menschen auf eine in einen bestimmten Moment des Lebens fallende Hinkehr zu dem geschichtlichen Heiland [1]) zurück, der dann in dem Menschen zu wirken beginnt. Freilich schaut Böhme in dem Messias Jesus zugleich immer die Inkarnation des ewigen Wortes, [2]) aber damit tritt er keineswegs in Gegensatz zur Kirchenlehre, der die gleiche Tendenz einwohnt.

Als Mittel, der Wirkungen Jesu teilhaftig zu werden, nennt Böhme auf seiten des Menschen — echt biblisch — Buße und Glauben. „Das ist, wenn der arme Sünder Buße thut, so kommt Gott in Christi Geiste und gebiert einen neuen Sohn aus Christi Fleische und Blute in ihm; das ist, die Seele ergreift Christum in sich im Glauben" (IV 591). Wie auf Christum kann auch auf den h. Geist das Erlebnis der Wiedergeburt zurückgeführt werden, der uns Christum zueignet: „Also, meine liebe Seele, suche und aneigne dich in Christo, so empfähest du den heiligen Geist, der wird dir deine Seele neugebären, und dich erleuchten" (III 365 cf. IV 176, IV 405). Auf dem Geborenwerden Christi in uns, die wir in der Passivität stehen, nicht auf der Erfahrung der Sündenvergebung durch den Christus für uns liegt der Nachdruck bei Böhme, er reproduziert somit die Gedanken der kirchlichen Mystik, in die auch Luther mehrfach das religiöse Erlebnis des Christen faßte: „Der h. Geist Gottes ist der Schlüssel im Centro, gehe aus der Begierde des Fleisches aus in die rechte ernste Buße, und setze allein deinen Willen mit Vernunft und Sinnen in die Barmherzigkeit Gottes, so wird das Wort Gottes, als sein liebes Herz in dir eine Gestalt kriegen; dann stehest du vor der Krippe, da Jesus geboren ward, so neige dich zu dem Kindlein, und opfere ihm dein Herz, so wird Christus in dir geboren werden" (IV 38 cf. I 113).

In den bisher erörterten Anschauungen Böhmes ließen sich überall die Verbindungslinien mit den kirchlich-theologischen Lehren aufzeigen,

---

essenz und küsset sie freundlich und tingiret mit ihren Liebestrahlen das finstere Feuer der Seele und durchscheinet die Seele mit ihrem Liebeskusse" (I 26).

1) Den Zweck des geschichtlichen Werkes Jesu bestimmt Böhme so: „Er nahm unsere Seelen und Leibesessenz an die göttliche Essenz, und reizte unsere Essenz mit der göttlichen, daß unsere Essenz wieder in die göttliche Essenz mit ihrem Willen und Begierde einging" (IV 323 cf. I 19). Der Zweck der Sendung Jesu besteht also nicht allein in einer physischen Vergottung, sondern auch in einer ethischen Umschaffung.

2) cf. den Gebetsruf I 65.

wären sie die einzigen bei ihm, so könnte man ihn zu den im Grunde kirchlich gerichteten Mystikern rechnen, dem aber steht nun die Thatsache entgegen, daß sich bei Böhme daneben Gedankenreihen finden, die deutlich seine Verwandtschaft mit Männern wie S. Franck oder Weigel bezeugen. Der Geist erscheint als natürlicher Besitz des Menschen und der geschichtliche Jesus tritt hinter den Logos zurück. Wie beide Auffassungen in einander spielen, zeigt die folgende Äußerung Böhmes: „Die Bunde und Testamente Christi, so die ohne Glauben lange gebraucht werden, sind nur verborgene Siegel. So du aber in Christo geboren wirst, so sind sie die aufgethanen Siegel in deinem Herzen, in deiner Seele, es ist alles dein, Christus in dir, und du bist in ihm . . . Und der h. Geist gehet aus dem Vater in Christo aus, und auch in dir; das Wort des Lebens ist immer in dir; was suchest du denn zu deiner Seligkeit? So du hörest von Gott lehren, so lehret auch der Geist aus deinem Herzen . . . Wo du bist, ist die Himmelspforte, sie ist nicht allein im Steinhaufen der Kirche“ (IV 47). Unmerklich wird der Mensch so selbst zum Quell und Besitzer der göttlichen Kräfte, die sonst von Christo und dem h. Geist ausgehen. „Aber das innere Licht und Kraft des Lichts giebt in den Menschen den rechten göttlichen Verstand“ (V 59 cf. II 27).[1]) Auch Böhme schreitet zu völliger Identifizierung von Göttlichem und Menschlichem fort, ohne daß ihm aber die ungeheuer weittragende Kraft dieses Gedankens zum Bewußtsein käme: „Denn du darffst nicht fragen: wo ist Gott? Höre, du blinder Mensch, du lebest in Gott und Gott in dir, und so du heilig lebest, so bist du selber Gott“ (II 260). Gott sieht und höret wie bei Weigel durch den Menschen (I 130, VI 276). Aus diesem dauernden Verhältnis Gottes zum Menschen, das immer das gleiche ist, ergibt sich mit Notwendigkeit eine Gleichgültigkeit gegen das geschichtliche Thun Gottes. Auch die offenbarende Thätigkeit des Geistes ist zu allen Zeiten die gleiche; Böhme kennt keinen Abschnitt in der Geschichte des Christentums, der vor den anderen einen prinzipiellen Vorzug hätte, der h. Geist hat sich keineswegs an den Inhalt der Schrift gebunden, er redet noch heute mit der gleichen Freiheit wie ehedem; durch diese Gedanken ist die Schrift auch als Offenbarungsurkunde entwertet:

1) Dies gilt auch für die Schrift: „Gottes Geist erwecket erst das lebendige Wort in uns, daß wir den Buchstaben und das geschriebene Wort verstehen“ (IV 241).

„Es ist aber der Geist Christi in seinen Kindern an keine gewisse Form gebunden, daß er nichts mehr reden dürfte, was nicht in den apostolischen Buchstaben stünde, gleichwie der Geist in den Aposteln frei war, und redeten nicht alle einerlei Worte; aber aus einem Geiste und Grunde redeten sie alle: ein jeder wie ihm der Geist gab auszusprechen. Also redet auch noch der Geist Christi aus seinen Kindern, er darf keiner zu vorhin zusammengesetzter Formula aus dem buchstabischen Worte“ (V 189). Das lebendige Wort in uns und das lebendige Wort, welches die Schrift einst erzeugt hat, ist das gleiche (IV 612).

Hat die Schrift so schon als Offenbarungsurkunde keine besondere Dignität, wie viel weniger als Gnadenmittel, für die heiligen Menschen ist sie überflüssig, für die Gottlosen nutzlos. Auch bei Böhme ist wie bei Schwenkfeldt und Weigel das Wirken Gottes abhängig von dem sittlich-religiösen Zustand des Menschen, dieser bestimmt das Resultat der göttlichen Wirksamkeit: „Aber in dem heiligen Lehrer lehret der heilige Geist, und in dem heiligen Hörer höret der Geist Christi, durch die Seele und göttlich Gehörs des göttlichen Schalles. Der Heilige hat seine Kirche in sich, da er inne höret und lehret; aber Babel hat einen Steinhaufen, da gehet sie hinein heucheln und gleißen“ (I 122). Die innerliche unvermittelte Predigt und die aus der Natur — dies ein schon von Thamer ausgesprochener Gedanke — ersetzen den Heiligen das äußere Wort: „Der heilige Geist predigt ihm aus allen Kreaturen. Alles was er ansiehet, da siehet er einen Prediger Gottes“ (I 122 cf. I 123). Von Weigel unterscheidet sich Böhme auch in diesen Äußerungen noch, sofern er die göttliche Predigt nicht aus dem inneren Besitz des Menschen, sondern von außen, wenn auch unvermittelt, durch den h. Geist kommen läßt. „Heuchle, heule, schreie, singe, predige, lehre wie du willst, ist nicht der innere Lehrer und Hörer offen, so ist's Alles Babel und Fabel und ein Schnitzwerk, da der äußere Weltgeist ein Modell oder Schnitzwerk nach dem innern macht“ (I, 123). Die innere Belehrung wird also nicht jedem zu teil, sondern nur bestimmten Menschen, nämlich den Prädestinierten; ist man nicht zum Hören des inneren Wortes bestimmt d. h. ist man ein Gottloser, so kann die äußere Predigt gar nichts ausrichten, höchstens kann sie das ganze Christentum als äußere Geschichte erscheinen lassen: „Was hilfts aber, daß ein Tier allda zuhöret und kein Gehör zum innern lebendigen Wort hat? hat auch kein Gefäß darein es kann das Wort legen, daß es Frucht bringet?“ (I 120).

„Also auch das Predigtamt. Der Gottlose höret, was die äußere Seele der äußeren Welt predigt, das nimmt er an als eine Historie. Ist aber etwa Stoppeln oder Stroh in der Predigt, so saugt er daraus die Eitelkeit und die Seele saugt daraus das falsche Gift und Mord des Teufels . . . Ist aber der Prediger auch ein Todter und säet aus seinen Affekten Gift und Schmach; so lehret der Teufel und höret der Teufel" (I 121).[1])

So wird nach dieser Anschauung infolge der Prädestination den Gottlosen die göttliche Gnade überhaupt nicht gebracht, daran hält aber Böhme nicht fest, sondern er nimmt daneben an, den Spuren der lutherischen Lehre folgend, daß die göttliche Kraft im Gnadenmittel erst infolge der Repugnanz der Gottlosen unwirksam werde: „Er (sc. Gott) läßt das Wort in dem Munde des Gottlosen schweben, auch in seinen Ohren: so es aber sein Herz in der Seele nicht fasset, so läßt er das Licht im Wort in der Gottlosen Ohren und Hertzen verlöschen; und solches darum, daß der Gottlose im Fürsatz seines Zornes ergriffen" (IV 603). Falsch wäre es nun, aus dieser gelegentlichen Äußerung Böhmes schließen zu wollen, daß er eine dem Worte immanente göttliche Kraft annehme, wohl aber zeigt auch diese Aussage, daß Böhme da, wo er über das Verhältnis von Geist und Schrift reflektiert, trotz seines Prädestinatianismus von den Fragestellungen der lutherischen Theologie abhängig ist, deren Kampf ums Wort als Gnadenmittel mit Rahtmann er ja noch mit erlebte.

Nur weil Böhme ein völlig unsystematischer, widerspruchsvoller Denker war, darf es nicht verwundern, daß derselbe Mann, der den Geist als inneren Besitz des Menschen oder als unvermittelte Gabe Gottes betrachtete, daneben sich doch wieder ernsthaft um die Klarstellung des Verhältnisses von Wort und Geist bemühen konnte. Er findet die Lösung in dem Schema von causa und instrumentum, genau

1) Selbstverständlich fehlt auch bei Böhme die allen Schwärmern gemeinsame Anschauung nicht, daß die Wirkung der Predigt von der ethischen Stellung des Predigers abhängig ist, allerdings hat er auch hier wieder ein Moment der kirchlichen Lehre, sonderlich Luthers, mit aufgenommen, indem er die Veränderung der Lehre und das Hinzuthuen aus „eigenen Affekten" mit als Grund der Unwirksamkeit der Predigt angibt (cf. die oben zitierte Stelle). „Niemand kann Sünde vergeben ohne allein Gott. Des Predigers Mund hat nicht die Vergebung in eigener Gewalt; der Geist Christi hat sie in der Stimme des Priesters Mund, so er aber auch ein Christ ist." (I 120 cf. IV 173).

wie Luther. „Das aufgeschriebene Wort ist nur ein Werkzeug, damit der Geist leitet. Das Wort, das da lehren will, muß in dem buchstabischen Wort lebendig sein. Der Geist Gottes muß in dem buchstabischen Halle sein, sonst ist keiner ein Lehrer Gottes, sondern nur ein Lehrer der Buchstaben, ein Wisser der Historien und nicht des Geistes Gottes in Christo“ (I 127). Man könnte behaupten, daß diese Sätze die kirchliche Lehre vor dem Rahtmannschen Streit wiedergeben, wenn Böhme nicht doch den Ausdruck Werkzeug in einem etwas anderen Sinne faßte, nämlich so, daß seine Aufgabe nur im Fortleiten der Geisteskraft, aber nicht im Hinzufügen der eigenen Instrumentalkausalität besteht.[1]) Soweit die Schrift Offenbarungsurkunde ist, eignet ihr Böhme allerdings die natürlich psychologische Kraft zu, die Vorstellung bestimmter Thatsachen erzeugen zu können: „Das buchstabische Wort ist nur eine Leiterin und Offenbarung von Christo, daß der Mensch dasselbe vor ihm stehen siehet, als ein Zeugniß von Christo, was er sei, und was er für uns gethan habe, daß wir unsern Glauben selber darin schöpfen und fassen, und aber mit der Begierde in das lebendige Wort Christum eingehen und selber darinnen zum Leben geboren werden“ (V 189). Lassen diese Worte auch ein gewisses Verständnis für das Christentum als einer geschichtlichen Religion erkennen, so hat diese historische Kenntnis doch schlechterdings keine religiöse Bedeutsamkeit: „denn aus der Historie soll sich keiner einen Meister, Erkenner und Wisser des göttlichen Wesens nennen, sondern aus dem h. Geiste, welcher in einem anderen Prinzipio erscheinet, im Centro des Menschen Lebens, und dem rechten ernstlichen Sucher erscheinet“ (IV 14, cf. V 188). Religiös wirksam ist nur der h. Geist, der aber in ein bestimmtes Verhältnis zum Worte treten will. Dieses Verhältnis läßt sich durch Gleichnisse ausdrücken, und in der Fülle seiner Bilder überragt Böhme weit die Schultheologen und erinnert an Luther: „Sie aber sagen, das aufgeschriebene Wort sei Christi Stimme; ja das Gehäuse wohl, als eine Form des Worts,

1) Außerdem ist die Kraft des Wortes noch davon abhängig, daß es in einer nach Böhmes Meinung Christi Sinn und Kraft entsprechenden Art verbreitet werde: „Sie berufen sich auf das vorgeschriebene apostolische Wort, und sagen, so sie dasselbe lehren, so werde der Geist Gottes ausgegossen. Ja wohl recht, ich sage auch so, so dasselbe Wort in Christi Geist und Kraft gelehret wird, so ist's ja also“ (V 189). Praktisch wird es durch diese Klausel wieder ganz unsicher, wann das Wort nun wirklich Gnadenmittel ist.

aber die Stimme muß lebendig sein, welche das Gehäuse als ein Uhrwerk treibet. Der Buchstabe ist ein Instrument darzu, als eine Posaune, aber es gehöret ein rechter Hall darein, der mit dem Hall im Buchstaben concordiere" (V 189). Das Eigenartige an den Böhmeschen Vergleichen ist, daß alle Bedeutung der causa zugeschrieben wird, und das Instrument keinen Einfluß auf das Resultat hat, denn „was für ein Posaunenbläser darein kommt, also lautet es (sc. das Wort)" (V 190). „Das Orgelwerk klinget nur, wie es der Meister schläget" (V 190). Trotzdem aber sind Wort und Sakrament die gottgeordneten Mittel, in denen wir Christus finden: „Christus beut uns in seinem Worte seinen Geist an, als in dem gepredigten Worte, und in den Sacramenten [1]) seinen Leib und Blut und in der brüderlichen Versöhnung seine Absolution" (I 120). Aber diese Verbindung von Wort und Geist ist keine notwendige, es ist nur ein Weg unter anderen, auf dem Gott zu uns kommt: „Denn der Geist Gottes ist ungebunden und pflegt mancherlei Prozeß zu halten, wie er einen Jeden kennt" (I 10).

Die Vorstellungen Böhmes über die Bedingungen oder Formen, in denen der Mensch die göttliche Gnade aufnimmt, setzen sich aus dem mystischen Gedanken von der Sabbatruhe der Seele und dem lutherischen vom Glauben zusammen (cf. I 68). Glaube und Geistesbesitz fallen zusammen: „So ist nun der Glaube nicht eine historische Wissenschaft . . . sondern er ist Ein Geist mit Gott, denn der heilige Geist führet in den Glaubensgeiste" (VI 297, cf. IV 213). „Denn es ist kein Glaube ohne Gottes Wort und Kraft" (V 299). Der Glaube ist die einzige Form der gottwohlgefälligen Bethätigung des Menschen: „Alles damit man Gott dienen will, muß im Glauben geschehen, als im Geiste; der macht das Werk völlig und vor Gott angenehm. Was der Mensch im Glauben anführt und thut, das thut er im Geiste Gottes, welcher im Werke mitwirket; das ist Gott angenehm, denn er hat's selber gemacht, und seine Kraft ist darinnen, es ist heilig" (I 127). Keines Geringeren Gedanken sind hier in voller Reinheit von Böhme wiedergegeben als die Luthers. [2]) Glauben heißt Haben,

1) Über das Verhältnis von Äußerem und Innerem beim Sakrament cf. III 324 ff. Der Mund bekommt das Brot, die Seele das Wort IV, 201, besonders VI 73 cf. VI 517 u. 557.

2) In vielen anderen Fragen, welche die Schrift betreffen, denkt Böhme dafür ganz „unlutherisch". Nach ihm ist die Schrift unsicher und ungewiß, der Geist dagegen sicher und eindeutig. Sein Laienurteil kommt zum Durch

Besitzen, und der Gegenstand dieses Besitzes ist der h. Geist, der zugleich Prinzip eines neuen Lebens ist, das soweit gut und heilig ist, wie es von ihm gewirkt wird. Es ist eine eigentümliche, aber nicht zu bestreitende Thatsache, die für die Geschichte der altprotestantischen Theologie von höchster Wichtigkeit ist, daß sich Luthers Verständnis des evangelischen Glaubens bei den „unkirchlichen" Denkern, wie Böhme und dann Rahtmann vielfach reiner und lauterer gehalten hat, wie bei den Dogmatikern der Kirche, der Grund dieser Thatsache wird darin zu suchen sein, daß selbst die genuinen Lutheraner in diesen Fragen Luther nach Melanchthon deuteten und verstanden.

Böhme ist wie überhaupt so auch in der Frage nach der Vermittlung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, durch und durch Synkretist. Formell und materiell zeigt er sich abhängig von Luther und der kirchlichen Theologie, aber der Übergang in durchaus mystische, ja rationalistische und pantheistische Gedankengänge wird ihm leicht. Ein strenger Sündenbegriff und eine hohe Würdigung der geschichtlichen Person Jesu haben Böhme doch nicht davor bewahrt, eine unvermittelte dauernde Immanenz des Gottes- im Menschengeiste anzunehmen, wenn er auch daneben schnell in die kirchlichen Fragestellungen, wie verhält sich Wort und Geist, Glaube und Geist, überzugehen vermochte. Von einer einheitlichen Gesamtanschauung, wie bei Weigel, läßt sich bei Böhme nicht reden, was er bietet, ist ein Mosaik anregender, aber vielfach sich widersprechender Vorstellungen.

§ 21.

J. Arndt.

Waren Weigels Gedankengänge durchaus rationalistisch orientiert, kreuzten sich bei Böhme kirchliche und spiritualistische Vorstellungen, so sind die Anschauungen des Mannes, zu dem wir uns jetzt wenden, im Grunde durchaus kirchliche, wenn sie auch von einem mystisch-spiritualistischen Einschlag durchzogen sind. Es ist Arndt. Man hat ihn mit Weigel auf eine Linie gestellt, sehr mit Unrecht. Die Polemiker, die dies thaten, wurden zu ihrem Urteil vor allen Dingen durch

---

bruch in der Verachtung der „Sprachen des Worts Gottes", die soviel Zanken erregt hätten (cf. V 177 u. 190).

eine äußere Beobachtung geführt. Arndt hatte nämlich im zweiten Buche seines „Wahren Christentums“ C. 34 ff. eine Reihe von Weigelschen Gebeten aufgenommen, die ihm ungedruckt und ohne Namen in die Hand gekommen waren. Diese Aufnahme geschah seitens Arndt völlig harmlos, da er in den mystischen Wendungen dieser Gebete seine eigene Seelenstimmung wiederfand. Aber auch die Polemiker, die sich gegen Arndt wandten, haben ihn nicht ganz ohne Grund angegriffen, da er in der That vielfach nicht — so auch bei dem Verhältnis von Wort und Geist — die dogmatischen Schranken der herrschenden Theologie einhielt. Den Umfang dieser Abweichungen von der sonst geteilten Kirchenlehre festzustellen, wird die Hauptaufgabe der folgenden Untersuchung sein.

Arndt selbst hat sich in einer Schrift[1]) über sein Verhältnis zu Weigel und Schwenkfeldt deutlich geäußert: „Unnd was plaget man sich mit der Enthusiasterey? Kann man auch derselben beschuldiget werden / wenn man mit der Schrifft saget: Werdet voll Geistes“ (Av_{2r}) und „Haben wir nicht die herrlichen Mittel dazu / das Wort Gottes / das Gebet / das Hertzliche verlangen nach Gott [sc. zum Empfangen des Geistes]“ (Av_{3v}). Weigels Irrtümer seien zahlreich, so in der Lehre von der iustitia imputativa, von der Person und menschlichen Natur Christi, von der Auferstehung des Fleisches „unnd was der Unschrifftmessigen hendel mehr sein mögen / denn ich seine Schrifften wenig gelesen . . . Wieder Schwenkfeldt hab Ich die Krafft des Göttlichen Worts in ermelte Büchlein deutlich genug asseriert“

---

1) „Zwey Sendschreiben J. Arendts darinnen er bezeuget / daß seine Bücher vom wahren Christenthumb / mit des Weigelij unnd dergleichen Schwärmer Irthumen / zur ungebühr bezüchtigt werden“ Magdeburg 1620. Diese Schrift ist an einen vornehmen Theologen, der eine Schutzschrift für Arndt gegen die Calumnien in Danzig verfaßt hat, gerichtet. Unter dem Calumnianten ist der Prediger Corvin zu verstehen, der dann bald darauf auch den Rahtmannschen Streit erregte. Für Arndt war Dilger, Pfarrer zu Katharinen in Danzig eingetreten in der Schrift: „Des . . . J. Arnds Richtige und in Gottes Wort wolgegründete Lehre in den vier Büchern vom wahren Christentumb“ 1620, in deren erstem Kapitel A. Lehre vom Wort im Unterschiede von der Weigels dargestellt wird. Über den Angriff Corvins wurde Arndt durch Rahtmann unterrichtet, der ganz auf seiner Seite stand: „De συζύγιᾳ Dantiscana Rathmannus prolixas ad me dedit literas, in quibus totum negotium latissime exposuit“ (Aus einem Briefe Arndts an J. Gerhard vom 4. Sept. 1620 in „J. Arndts Schrifften und Werke. Dritter Teil. Gesammelte Kleine Schrifften“. Herausg. durch J. J. Rambach 1736 S. 1037 a).

(Av 3v, 4r).[1]) So Arndts Selbstbeurteilung, stimmt der objektive Thatbestand in seinen Schriften damit überein? In weitaus den meisten Aussagen Arndts ist Wort und Geist mit einander verbunden, ja in den späteren Schriften, wie in der großen Predigtpostille wird das Wort als Organ des Geistes mit einer gewissen Geflissentlichkeit hervorgehoben, um jedem Vorwurf des Enthusiasmus zu entgehen. Eine strenge und straffe Formel ist bei Arndt nicht zu erwarten, denn nirgends redet er ja in der Sprache der Schultheologie, sondern stets in der der Erbauung, für die eine scharf pointierte, monotone Formel tödlich wäre. Die schlichte Frömmigkeit, welche die Kraft der Schrift am eigenen Herzen erfahren hat, kommt in all den vielen Sätzen zum Ausdruck, die ohne auf irgend eine Theorie zu reflektieren, von der Schrift als Gottes Wort reden, die Göttliches zu wirken vermag, das über Menschenkraft hinausgeht. „Es (sc. das Wort) ist der vollkommene Rath Gottes von unserer Seligkeit, ein Regierer unseres gantzen Lebens, ein kräfftiger Trost im Sterben, und ein gewisser unbefleckter Weg zum ewigen Leben“ (bei Rambach 354 a). „Darum o Mensch, solt du Gottes Wort nicht für ein ohnmächtiges Wort oder Menschen Wort halten und achten“ (l. c. 354 a). Auch das ist noch ein praktisches und kein theoretisches Urteil der gläubigen Gemeinde, wenn sie von den an der Schrift erlebten göttlichen Wirkungen auf eine göttliche Ursache in der Schrift zurückschließt: „Et enim sicut quodvis semen similes sibi fructus profert, ita verbum Dei in nobis quotidie fructus spirituales progerminare ... est necesse.“[2]) „Ist nun das nicht ein groß Wunder, daß durch Gottes Wort soll einer Seelen vom Tode, Hölle und Teuffel geholffen werden. Das

1) Ebenso äußert sich A. über Weigel und Schwenkfeldt in Briefen bei Rambach l. c. S. 612 a, 614 b. Eingehend über diese Frage hat sich Pertz „De Johanne Arndtio eiusque Libris Qui Inscribuntur, De vero Christianismo“ Hannover 1852 ausgesprochen. Er ist dabei zu Resultaten, die sich mit A.'s Selbstbeurteilung decken, gekommen. „Qua in sententia de illuminatione animi humani per spiritum sanctum nullo modo neque ullo loco Arndtius crimen Weigelianismi sibi contraxit, quippe qui nusquam sicut fanaticus ille, duas diversas illuminationes professus sit externam et internam ...“ (S. 74). In Bezug auf A.'s Verhältnis zu Schwenkfeldt sagt er „diversissime Arndtius, qui internum verbum nihil aliud appellat, nisi verbum Dei in intimum pectus susceptum“ (S. 74). Über Arndt ist noch zu vergleichen P.R.E.[3].

2) „De vero Christianismo Libri quatuor. Nunc primum latine editi“. Luneburg 1629 Praefatio A 3r. Nur diese Ausgabe stand mir zur Verfügung.

machet, daß es Gottes Wort und nicht Menschen Wort ist, darum, wer Gottes Wort verachtet, verachtet seine eigene Seligkeit, darzu kein ander Mittel ist, denn Gottes Wort." [1]) Zur Erklärung dieser religiösen Erlebnisse hat die lutherische Theologie dogmatisch die Immanenz des Geistes im Worte behauptet. Äußerungen, die auf die Zustimmung zu dieser Theorie zu deuten scheinen, fehlen bei Arndt nicht. [2]) „Dann der Geist Gottes ist in Gottes Wort, ja es ist nichts dann Geist und Krafft, wenn das geschiehet, so gehet der Morgenstern auf in unsern Hertzen . . ." (Post. I 171 b). „Der Saamen (sc. das Wort) ist köstlich, heilig, lebendig, unvergänglich, ewig, selig, also machet er auch alle Hertzen, die ihn aufnehmen, denn ein jeder Saame trägt seines gleichen" (Postille 252 b cf. 267 a u. b, 391 b). „Weil aber nun Gott im Worte ist, so speiset er die Seele . . ." (bei Rambach 358 a). „Wie solte denn Gottes Wort nicht im menschlichen Hertzen leben, Ist denn der Geist Gottes im Worte todt und

1) „J. Arnds Postille oder Geistliche Erklärung der gewöhnlichen Sonn und Fest Tags Evangelien". Vorrede von Rambach. Leipzig 1734 S. 42 b.

2) Arndts Inspirationslehre steht mit der Theorie der Immanenz des Geistes im Worte nicht ganz im Einklang. „Darum hat uns Gott sein Wort als den Saamen der ewigen Weisheit geoffenbaret und gegeben und hat es selbst geredt durch den Mund seiner heiligen Propheten, durch den Mund seines lieben Sohnes, durch den Mund der heiligen Apostel" (bei Rambach 354 a). Öfter wird die Schrift sonderlich auf Jesus Christus zurückgeführt, da auch Arndt gern das ewige und das geschaffene Wort mit einander in Parallele stellt: „Herr Jesu Christe, du ewiges Wort des Vaters, der du uns dein heiliges Evangelium aus dem Schooß deines himmlischen Vaters hervorgebracht und geoffenbart hast" (bei Rambach 355 b). Bei der Inspiration findet ein unvermittelter Verkehr Gottes mit den Menschen statt, da dieser aber von Arndt nicht mit der gleichen Ausschließlichkeit wie von der Orthodoxie auf die Herstellung der Schrift bezogen wird, ist die Annahme eines gleichartigen Verkehrs Gottes mit den Menschen auch in der späteren Zeit der Kirche als möglich gegeben. Für Arndt ist zwar die Schrift eine durchaus göttliche Gabe, aber er bezieht die inspirierende Thätigkeit Gottes auf die Propheten, diese werden mit dem ewigen Wort gespeist und sie erst verfassen die Schrift ex sensu et experientia de illo (De v. chr. I 272). Somit ist die Schrift erst ein indirektes Produkt des göttlichen Geistes. Das läßt aber die Folgerung zu, daß die Schrift nur ein Zeugnis von der inneren Thätigkeit des Geistes in den Propheten und nicht selbst geisterfülltes Wort ist. Diese Konsequenz zog nicht Arndt, sondern Rahtmann. Früher hatte das schon Schwenckfeldt gethan, von dem A. wohl nicht unbeeinflußt ist. Auch eine gewisse Verwandschaft mit Weigels Lehre von der Schrift ist nicht zu verkennen.

leblos?" (bei Rambach 402a cf. 410b). Die animi pharmacia liegen im Worte (De v. chr. II 382), nicht nur dem Geiste, sondern auch dem Worte kommt eine religiöse efficacia zu (De v. chr. II 464ff., 415; III 25; bei Rambach 354a). Diese Aussagen geben deutlich den dogmatischen Gedanken von einer dem Worte stets eignenden religiösen Wirkungskraft wieder, die Schrift ist die zureichende Ursache unserer religiösen Umschaffung. Nun aber verfolgt Arndt mit dieser Aussage keineswegs die Tendenz, andersartige Auffassungen von dem Verhältnis zwischen göttlicher Kraft und menschlichem Wort auszuschließen, sondern er macht es so wie Luther, der mitten im religiösen Leben stehend, mit biblischen Gedanken gesättigt, bald nach dieser, bald nach jener theoretischen Vorstellung griff, als adäquatesten Ausdruck der religiösen Wirklichkeit. Wie Luther kann Arndt auch von dem Neben- und Durcheinanderwirken von Wort und Geist reden. Soll das Wort wirken, so ist die Assistenz des Geistes nötig. Zu Jakob. I 18 heißt es: „Hier ist der Ursprung und Saame des neuen Menschen beschrieben, darzu der heilige Geist als die würkliche Ursache,[1]) und das Mittel der heiligen Tauffe gehöret" (bei Rambach 353a). Gott allein und seinem Geist kommt sensu stricto die Bekehrungskraft zu: „cuius (sc. spiritus) deinde virtute et efficacia homo regeneratur" (De v. chris. I 18), aber der Geist tritt stets zum Worte hinzu[2]) und aus dem Nebeneinander- wird ein Durcheinanderwirken: „Warlich Gottes Gegenwart selbst, seine Würkung und Vereinigung gehöret dazu, daß wir erleuchtet, lebendig und wiedergeboren werden. So nun solches durchs Wort geschieht, muß Gott selber nothwendig in und mit dem Wort gegenwärtig seyn" (bei Rambach 375). „Das Wort Gottes ist der Wagen darauff Gott fahret".[3]) Hier bedient sich Arndt also des Schemas von Ursache und Mittel, um das Verhältnis von Wort und Geist anschaulich zu machen, und diese Vermittlung der göttlichen Wirkung soll eine allseitige und notwendige sein, wie er vielfach versichert, denn in den Formen seines geschichtlichen Thuns kommt zugleich Gottes ewiger Wille zum Ausdruck: „Media nobis est largitus, puta Verbum et Sacramenta, quibus cohaeret gratia ipsius et Spiritus et per haec ipse nos trahit, allicit et vocat ut oves perditas et errantes" (De v.

1) Nach orthodoxer Lehre soviel wie causa prima.

2) Belege dafür bei Rambach 353 ff.

3) „Die Süsse / Anmuthige Lehre Von der Hochwunderlichen ... vereinigung der Christgleubigen mit Christo Jesu" Magdeburg 1620 S. 18.

chr. I 84). Alle die geistlichen Vorgänge, welche die Dogmatik im ordo salutis zusammenfaßt, kommen allein durchs Wort im Menschen zu stande, es schafft jeglichen Trost: „Optimum certissimumque medium est coelestem consolationem obtinendi diligens divini verbi lectio, auditio et meditatio. Nam ex verbo Dei tanquam ex verissimo et unico consolationum fonte gaudium et animi serenitatem in tribulatione et cruce haurire nos oportet" (De v. chr. II 415). Durch die Schrift, speziell durch das Gesetz — so damals die gangbare Lehre — wird die Buße im Menschen gewirkt (De v. chr. I 56), durch Wort und Sakrament entsteht der Glaube (Post. 249 b); als eine Wirkung des Geistes und des Wortes sind Wiedergeburt und Bekehrung anzusehen.[1]) Selbst die bei Arndt eine große Rolle spielende unio mystica, die stets am leichtesten zu der Setzung eines unvermittelten Verhältnisses Gottes und der Seele führt, wird von ihm aufs Wort zurückgeführt: „Gottes Wort vereinigt uns mit Gott, vermählet unsere Seele mit Christo durch den Glauben, machet unser Herz zur Wohnung, Tempel und Werkstatt des Heil. Geistes" (bei Rambach S. 354). Das Wort ist es, welches Gott und den Menschen zusammenhält (bei Rambach 355 b, 375 a). Ja, Arndt besteht auch die Probe, die sich bei jeder Lehre vom Worte auf ihre Objektivität und Kirchlichkeit machen läßt, daß er nämlich das Phänomen der häufigen Wirkungslosigkeit des Wortes nicht wie die Schwärmer aus seiner Kraftlosigkeit erklärt, sondern aus dem Mangel an Rezeptivität und dem sündigen Widerstand der Menschen (De v. chr. II 84). Das Fehlen der vera fides und nicht etwa die göttliche Prädestination erklärt die Wirkungslosigkeit des Wortes (De v. chr. I 302 u. III 25).

Dies göttliche Gnadenmittel, durch das Gott alles wirken will, zerfällt nun auch für Arndt in Schrift und Wort der Kirche. Als Mann der Praxis und der religiösen Beobachtung ist ihm, wie Luther für die Gegenwart das lebendige Wort der Kirche in höherem Maße

1) Die andere Betrachtung des Glaubens im Verhältnisse zum Wort, daß er die notwendige Bedingung seiner Aufnahme ist, fehlt natürlich bei A. nicht (Post. I 719 a, 730 b, bei Rambach 353 a, 410 b, De v. chr. I 18 u. 45 ff.) Cap. VI des I. Buches De v. chr. trägt die Überschrift „Quomodo verbum Dei per fidem in homine vim suam exserere ac vincere debeat". Außer dem Glauben, der eine reine Gotteswirkung ist, fordert A. noch zu einer gesegneten Wirksamkeit des Wortes, daß es „mit heiliger Andacht" gelesen und betrachtet wird (bei Ramb. 354 a), ohne daß deutlich wird, ob auch dies eine Gabe des h. Geistes ist. Synergist im Sinne Melanchthons ist Arndt nicht.

Gnadenmittel als die Offenbarungsurkunde, denn, wie er fein beobachtet, ist die menschliche Persönlichkeit einer der besten Leiter für die göttliche Kraft, und das gepredigte Wort ist psychologisch viel wirksamer, als das daheim gelesene Wort; der Geist will wirken in der von ihm gestifteten Gemeinde: „Die von Gott gesandten Prediger verrichten ihr Amt in und durch die Krafft des Heiligen Geistes“ (Post. 719 a). „Die lebendige Stimme ist im Predig-Amt kräfftig. Mancher meynet, wenn er daheim lesen kan, so sey es genug, welches zwar nicht unrecht ist, aber darinnen stehet nicht die rechte Evangelische und Apostolische Art zu lehren und zu lernen, sondern in der lebendigen Stimme, in welcher der heilige Geist ist, die ist Gottes Stimme“ (Post. 177 a).[1])

Die entwickelten Gedanken Arndts bestätigen vollkommen seine eigene Aussage, daß er nichts mit dem Spiritualismus zu thun habe, alles, was wir bisher gehört haben, zeigt ihn uns als einen Theologen von durchaus kirchlicher Richtung, der nur hier und da über die Formeln der zeitgenössischen Theologie hinweg zu Gedanken Luthers — Nebeneinander von Wort und Geist, das Zeugnis der Kirche das primäre Gnadenmittel — zurückgegriffen hat, und alles in der einfacheren und nicht ganz so bestimmten Sprache der Erbauung ausdrückt.[2]) Aber es war nicht der ganze Arndt, der bisher zu Worte kam, die zweite Reihe seiner Gedanken steht noch aus.

Bei Arndts äußerst geringem Interesse für alle Theorien war es ihm im Grunde gleichgültig, wie man sich die objektive Einigung von Wort und Geist vorstellte, ihm kam es nicht auf die Beschaffenheit der causa, sondern auf die Art der Wirkungen an. Wird die Bibel nicht ins Leben umgesetzt, so hat sie gar keinen Wert, so ist sie toter Buchstabe: „Verbum dei vita exprimere“ ist die immer wieder-

1) cf. sämtliche am Sonntag Quasimodogeniti gehaltenen Predigten (Post. S. 719 ff.).

2) Wie fest Arndt inhaltlich aber an der Notwendigkeit der Vermittlung der göttlichen Wirkung durchs Wort festhält, zeigen die Erwägungen, die er über das Zustandekommen des Glaubens der Weisen aus dem Morgenlande anstellt. Er erwägt verschiedene Möglichkeiten so daß „die Patriarchen allezeit einen Samen göttlichen Worts bey den Heyden als Brosämlein hinterlassen“ (Post. 161 b). Zu einer Entscheidung kommt er nicht, trotzdem bleibt ihm der Satz: „Der Glaube im Hertzen ist Gottes Werk, und kommet nicht aus den natürlichen Kräfften, sondern Gott würket ihn in uns durchs Wort und den Geist“ (Post. 161 a), gewiß, obwohl sich seine Richtigkeit empirisch nicht nachweisen läßt.

kehrende charakteristische Forderung Arndts, ist der Punkt, um den sich sein gesamtes Denken und Schreiben bewegt (cf. De v. chr. II 45, I 271), hier bricht sein Gegensatz gegen den in Kirche und Theologie herrschenden Intellektualismus scharf hervor: „non cognitio vel auditio, sed executio verbi divini verum Christianum demonstrat" (De v. chr. II 46). „ipsum adeo Dei verbum aliter nobis non prosit, quia non scientie et theorie, sed actionis causa illud nobis sit donatum" (De v. chr. II 47 cf. I 265 u. 271).[1])

Ja, Arndt verlangt nicht nur, daß wir die ausdrücklichen Gebote der Bibel befolgen, sondern auch ihren geschichtlichen Inhalt mitzuerleben und zu imitieren suchen; mit Abraham z. B. sollen wir aus dem Vaterlande ausziehen, denn Gott hat die Schrift gegeben, damit alles „spiritualiter in te impleri oportet" (De v. chr. I 42). Franziskanische Gedanken werden von Arndt reproduziert. Kommt aber alles auf die Befolgung der Schrift an, was hat die Schrift dann noch an sich für einen Wert, was ist sie für die mali? Arndt scheidet Inneres und Äußeres bei der Schrift, daß die mali nur das Letztere besitzen, liegt an ihnen, nicht an der Schrift: „Eos qui in Christo non vivunt, sed cor suum mundo habent affixum, externam modo Scripturae literam possidere, penitissimam autem illius vim et manna absconditum non gustare" (De v. chr. I 269). Mit dieser Auskunft begnügt sich aber Arndt nicht, sondern er geht weiter, verläßt die kirchliche Anschauung und tritt prinzipiell auf spiritualistischen Boden, wenn er behauptet, nicht am Menschen, sondern an der Schrift liege es, wenn kein wirkliches Leben zu stande komme, denn die Schrift sei in sich selbst betrachtet, etwas rein Äußerliches, Totes, nur ein Zeugnis von göttlichen Dingen; erst durch Geist und Glauben würde sie lebendig, dies alles Gedanken, die schon Schwenkfeldt nur weit energischer geäußert hatte: „Quidquid Scriptura sacra et illius orthodoxa declaratio tradit ab extra, id omne in fundo cordis, in spiritu, veritate, et facto quemlibet debere experiri et deprehendere" (De v. chr. III 4). „Neque enim eo consilio summus Deus scripturam manifestavit, ut velut litera mortua in charta et atramento cubet sed

1) Dieser Gedanke zeigt wieder eine Verwandtschaft mit Luther, für den auch nur das aktive Wort Wert und Interesse hatte. Zusammengestellt sind Arndts mit den obigen Citaten verwandte Ausführungen in Herrn Johann Arndt gezeugnis von höchster Nothwendigkeit eines Christlichen und heiligen Lebens und Wandelns. Auß desselben 4 Büchern vom w. Christenthumb kürzlich zusammengezogen" Helmst. 1647 bes. Nr. 44 u. 52.

ut in fide ac spiritu in nobis animetur" (De v. chr. I 41). Die heilige Schrift „bezeugt" nur die göttlichen Dinge: „Ut ad Novum Testamentum veniam, ecquid illud secundum literam aliud est quam externum testimonium et Exemplar, quod omnia similiter in homine per fidem sint iteranda implendaque" (De v. christ. I 43). Mit Geist belebt wird die Schrift erst durch ihre Erfüllung im Leben durch Glaube: „Summa est, Scripturam exterius testari, quae per fidem intus et in homine sunt implenda" (De v. chr. I 46 cf. Post. 170 a). Der h. Geist bringt das Wort durch eine selbständige Handlung ins Herz, die weder notwendig noch zeitlich mit dem Erschallen des Wortes zusammenfällt oder wenigstens dies thun muß: „Da wird Gott in dir von Hertzen mit dir reden, dich lehren, erleuchten, trösten, lebendigmachen, und mit dem Finger seines Heiligen Geistes sein Wort in die Tafeln deines Hertzens schreiben . . ." (bei Rambach 355 a). Zu 2. Kor. 3, 3 heißt es: „Wenn nun der h. Geist diß innerliche Buch nicht bereitet, da bleibet freylich Gottes Wort wohl draussen; wo es aber durch den Geist Gottes ins Hertz geschrieben wird, da wird es auch bewahret, daß es Frucht bringet in Geduld" (bei Rambach 403 a). Man kann nun, um Arndt von dem Vorwurf des Spiritualismus ganz zu entlasten, darauf hinweisen, daß ungefähr die gleichen Gedanken von Luther, sonderlich in seiner ersten Zeit geäußert worden sind. Diese Beobachtung ist richtig, aber es will beachtet sein, daß die gleichen Gedanken zu verschiedenen Zeiten vorgetragen, nicht dieselbe Bedeutung haben. Nachdem diese Anschauungen gerade auf schwärmerischer Seite aufbehalten und vielfach zum Umsturz der lutherischen Grundanschauung von dem Verhältnisse von Wort und Geist benutzt waren, bedeutete ihre Repristination durch einen kirchlich denken wollenden Theologen, doch ein weit stärkeres prinzipielles Entgegenkommen den Anschauungen des Spiritualismus gegenüber, als das bei Luther der Fall war. Arndt postuliert sogar die Notwendigkeit eines besonderen inneren Eingreifens des h. Geistes, wenn das Wort etwas nützen soll, „denn wo der himmlische Doctor inwendig nicht lehret, da hilfft kein auswendig lehren" (bei Rambach 410 a). In einem Gebet um Liebe zum göttlichen Wort heißt es: „Ach befeuchte das dürre Erdreich meines Hertzens mit dem göttlichen Thau und Regen deines H. Geistes, daß dein Wort in meinem Hertzen bleibe, und nicht leer wieder zu dir komme" (bei Rambach S. 388 b cf. S. 391 b). Dieser dem Worte folgenden besonderen inneren Geisteswirkung entspricht eine gleiche dem

Worte vorausgehende Geisteswirkung; der Geist stellt erst den guten Acker her, denn nur dann ist das Wort kräftig, wenn es schon einen guten Boden in den Herzen der Menschen vorfindet (cf. bei Rambach 614b). Die Wirksamkeit des Wortes ist bedingt durch die vorangegangene des Geistes: „Quae causa est quod multi ex quotidiana Evangelii auditu parvum desiderium et spirituale gaudium sentiunt, quia nimirum spiritu Dei non aguntur" (De v. chr. I 270). Diese vorangehende Wirksamkeit des Geistes stellt allerdings noch nicht die spezifisch religiösen Vorgänge der Wiedergeburt und Bekehrung her, sondern sie bewirkt im Menschen diejenige mystische Passivität und Sehnsucht, die nach Arndt zur Aufnahme des Wortes nötig ist, er kennt eine Art von vorlaufender Gnade: „In spiritu, namque in quiete, in silentio, cum magna humilitate et desiderio sancto et vehementi suscipiendum est verbum Dei" (De v. chr. I 271).[1]) Arndt kennt also ein Wirken des Geistes durch die Schrift, wie vor und nach ihr, aber indem auch die letzten beiden Wirkungsarten nicht ohne Beziehung und Abzweckung auf die Schrift geschehen, können sie nie zur Neutralisierung der geschichtlichen Offenbarung, zur Statuierung eines zweiten Offenbarungsprinzipes[2]) führen, im Gegenteil schließt sich für Arndt das doppelte Zeugnis des Geistes widerspruchslos zur Einheit zusammen: „Drittens ist auch der Heilige Geist ein getreuer Zeuge Christi, und diß sein Zeugniß ist zweyerley, ein äusserliches und innerliches Zeugniß. Das äusserliche Zeugniß stehet in öffentlichen Bekäntniss des heiligen Evangelie, beyde durchs Predigt Amt, und durchs Bekäntniß aller derer, die Christum zur Zeit der Verfolgung

1) Die obigen Ausführungen beziehen sich auf das Verhältnis des Geistes zur Schrift als Gnadenmittel, aber das Gleiche gilt in Bezug auf sie als Offenbarungsurkunde. Eine besondere Wirkung des Geistes zum Verständnis der Schrift ist nötig: „Denn wo nicht unsere Sinne mit dem Strahl göttlichen Lichts erleuchtet und gereinigt werden, so können wir den eigentlichen Sinn und die Süßigkeit Gottes, der in der Schrifft redet nicht fassen noch begreiffen" (bei Rambach 411a). Der h. Geist „ist auch der Schlüssel und Außleger der heyligen Schrifft" (Die Lehre von der vereinigung 139). Der Grundsatz sacra scriptura interpres sui ipsius tritt bei A. ganz in den Hintergrund.

2) Wohl aber hält es A. für möglich, daß Gott noch heute in der gleichen direkten Form wie bei der ersten Offenbarung mit den Menschen verkehrt: „Et sane hodieque cum omnibus hominibus loquitur, illosque verbo suo interius in anima pascit" (De v. chr. I 272). „Quibus docemur, in quo homine Sp. S. nec impediatur, eius animam quotidie illum pascere manna abscondita suavissima melitissimique verbi divini (= ewiges Wort), quod ex Dei ore procedit, et ex quo vivimus" (l. c. I 280).

bekennen" (Postille 818 b) und „das innerliche Zeugniß aber des H. Geistes geschicht in unsern Hertzen, wann er in uns Gottes Wort lebendig und kräfftig machet, versiegelt . . ." (Postille 819 a cf. 827 b, De v. chr. II 53 ff.). Diese Sätze werden die eigentliche Grundanschauung Arndts über das Verhältnis von Wort und Geist darbieten: ein doppeltes Zeugnis des Geistes, einmal vermittelt durch das Wort, um sonderlich den Inhalt der christlichen Erkenntnis zu bringen, zweitens eine Wirksamkeit des Geistes, die materiell nichts zu dem ersten Zeugnis hinzubringt, formell aber in einem unvermittelten Berührtwerden der Seele durch Gott und einer wirklichen Erfahrung der göttlichen Kraft zu einem neuen Leben besteht; daß wir auch in der Beschreibung der Art dieses zweiten Zeugnisses Arndts Meinung treffen, werden noch einige seiner Ausführungen belegen müssen: „Der H. Geist machet die Worte, so man redet, tröstlich, kräfftig, lebendig. So ist es das rechte Zeugniß von Jesu Christo, welches aus dem Hertzen und aus dem lebendigen Geist Gottes gehet und nicht aus dem Buchstaben" (Post. 827 b). „Der Herr Christus [1]) redet inwendig zu den Hertzen der zuhörer / auff daß sie die Predigten der Lehrer verstehen. Dann er eröffnet die Hertzen der Zuhörer / und machet die rede in den Mund der lehrer kräfftig" (Die Lehre von der vereinigung . . . S. 61).[2]) In einer Stelle seiner Apologie, die jeden Vorwurf des Enthusiasmus als gegenstandslos nachweisen will, bestreitet Arndt je ein unvermitteltes Wirken Gottes angenommen zu haben, aber unbeabsichtigt bestätigt er selbst in dieser apologetischen Aussage das, was wir als seine eigentliche Ansicht erkannten: „Daß Gott der Allmächtige mit seinem Gnaden-Licht uns inwendig erleuchtet, ist nicht so zu verstehen, als wenn diß ohne Mittel, ohne Gottes Wort und Heiligen Geist geschehe, sondern wenn das Hertz ist gläubig worden, und mit dem Heil. Geist versiegelt, und der Mensch sich in der Andacht übet, und im Gebet, so erleuchtet ihn das göttliche Gnaden-Licht weiter" (bei Rambach 414 b). Wort und Geist werden auch hier von Arndt als zwei koordinierte Mittel beschrieben, die successiv wirken; das Gläubigwerden geschieht durchs Wort, aber der Geist versiegelt es, d. h. er

1) Von Christus gilt das Gleiche wie vom Geist.

2) Unsere Fragen berühren nicht die Aussagen über das Zeugnis des h. Geistes in den schon bekehrten Menschen, die von Arndt nach Analogie der biblischen Aussagen, sonderlich der im Römerbrief gebildet werden (Post. 823 a, De v. chr. II 17).

bestätigt es und macht es erst lebendig. Im weiteren Verlauf des geistlichen Lebens wirkt das göttliche Gnadenlicht im Menschen selbstverständlich nie ohne den Inhalt der Schrift vorauszusetzen, ob aber die Form seiner Wirkung nicht doch als eine unmittelbare Berührung der Seele mit Gott gedacht ist, wird bei Arndt[1]) nicht deutlich. So dachte die Mystik, auch die kirchliche, und von ihr, besonders von Tauler, zeigt sich Arndt überall abhängig. In dem Einswerden des Gottes- und Menschengeistes vollendet sich auch nach Arndt erst die Religion (De v. chr. II 166, III 4). In der Seelen Sabbath, den feriae terrenarum curarum — die naturhaften Vorstellungen werden bei Arndt wie bei Luther stets ins Ethische umgebogen — erfolgt diese Vereinigung der Seele mit Gott (De v. chr. II 287, III 7 u. 12ff.). Arndt ist Mystiker, aber da, wo die mystischen Gedanken in naturalistische und pantheistische Sätze unter Ignorierung des geschichtlichen Christentums übergehen, folgt Arndt ihnen nicht, die spezifisch Weigelschen Vorstellungen fehlen ihm. Zwar schätzt Arndt auch die Bedeutung des Gewissens recht hoch (De v. chr. I C. 7), aber es bedarf der Bestätigung durch die positive Offenbarung, und die materielle Identität beider beschränkt sich auf das Zeugnis von der Verdammlichkeit des sündigen Menschen: „Quae divinae gratiae eruditio sive commonefatio per verbum, consentit cum interno conscientiae testimonio: unde homo introrsum et extrorsum convictus, se inique agere, et rationem vitae Deo et conscientiae adversam in meliorem commutare debere, si salvari velit, ultro intelligit“ (De v. chr. I 257). Gewiß finden sich auch bei Arndt Stellen, die ohne genaue Überlegung dazu führen könnten, ihm die Annahme eines angeborenen Geistesbesitzes im Menschen zuzuschreiben, aber alle diese Aussagen sind deutlich im Anschluß an biblische Vorstellungen gebildet und reden von Gläubigen, die schon unter dem Einfluß des geschichtlichen und erhöhten Heilandes gestanden haben: „Si in te semen Dei est, puta Spiritus S. et verbum divinum, oportet, ut fias arbor iustitiae“ (De v. chr. I 178). „Denn wer wollte es dafür halten / daß er ohne Regierung und führung des Geistes der Weißheit / mit nutz lehren und Predigen könne? Der Geist der Weißheit / welcher in dem Menschen wohnet,[2]) der redet durch den Menschen die Geheimnüsse“ (Die Lehre von der veereinigung 61).

1) In der Beschreibung des „inneren Gnadenlichtes“ in De v. chr. Lib. III C. X reflektiert Arndt so gut wie gar nicht auf die Schrift.

2) cf. zur Erläuterung dieses Ausdruckes: „Das aber sind rechte Gottes-

Auch alle Mystik Arndts entzündet sich an dem geschichtlichen Christus, indem er in ihm allein den Spender der göttlichen Gnaden sieht. Sein gesamter Gedankenkreis in der Frage von Wort und Geist zerfällt in zwei verschiedene Hälften, die für ihn persönlich nicht die Empfindung eines Widerspruches erzeugten. Die heilige Schrift ist Gottes Wort, sowohl als Offenbarungsurkunde wie als Gnadenmittel; die verschiedensten Formeln können theoretisch diesem religiösen Thatbestande Ausdruck geben; für die Gegenwart der Kirche ist die lebendige Predigt das eigentliche Gnadenmittel, aber nur das Gnadenmittel hat Wert, das Glauben und vor allem heiliges Leben erzeugt. Thut dies die Schrift nicht, so ist sie toter Buchstabe. Sie bedarf überhaupt zu ihrer Belebung einer Geistwirkung, die formell von ihr unabhängig ist und die spezifisch religiösen Vorgänge, wie Glaube und Heilsgewißheit, erzeugt. Aber auch vor der Wortwirkung kann man sich ein präparatorisches Thun des h. Geistes denken, der jedoch nie zum angeborenen Besitz des Menschen gehört. So ist Arndt beides zugleich, Lutheraner und Mystiker, nie aber Naturalist und Pantheist. [1])

---

gelehrten / welche empfangen haben die Salbung / welche alles Lehret. Darumb bedürffen sie keines Disputierens / denn sie besitzen das wesen der warheit" (Die Lehre von der vereinigung 149). An Weigel klingt es an, wenn Arndt von seinen Schriften sagt: „Meine geringe Büchlein / als Eusserliche zeugnüs des inwendigen Reichs Gottes / köndten leichtlich auß den Henden der Menschen gerissen werden / aber das Inwendige Zeugniß des geistes lesset sich so leicht nicht außreissen / Es were denn / das der Geist Christi / der von ihm zeuget in den Gleubigen / Krafftloß oder Ohnmächtig geworden were. Unnd was plaget man sich mit der Enthusiasterey? Kann man auch derselben beschuldigt werden / wenn man mit der Schrifft saget: Werdet voll Geistes" (Zwey Sendschreiben J. Arendts ... A v 2_r u. v). Die Differenz von Weigel ist dennoch eine beträchtliche. Dieser sah in jedem Buch ein Produkt des jedem Menschen gleich immanenten Geistes, A. dagegen eine Schöpfung des den Gläubigen gegebenen h. Geistes, der von Christus kommt. Dieser Geist wirkt allewege, mögen auch einige seiner äußeren Auswirkungen, wie Arndts Bücher, untergehen.

1) Ritschl (Gesch. d. Piet. II 40) urteilt: „Denn diesen Gegensatz (Wort und Geist) hat er meistentheils nicht absolut gemeint. Vielmehr hat er die lutherische Kombination zwischen dem gehörten Worte Gottes und dem Geiste Gottes ... ausdrücklich vorgetragen. Wo A. einen Gegensatz zwischen Wort oder Schrift und Geist oder Glaube ausspricht, hebt er auch jenen Grundsatz nicht auf. Vielmehr gilt derselbe für die allgemeinen und normal verlaufenden Bedingungen der Bekehrung und Wiedergeburt. Der Gegensatz von Wort und Geist kommt jedoch zur Geltung in den einzelnen Fällen der

§ 22.

Die Quäker.

Die Spiritualisten [1]) sind in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert nie ausgestorben, prinzipiell neue für die Entwicklung der Theologie zu berücksichtigende Gedanken haben sie nicht ausgesprochen. Wenn auch hier und da eigene Gemeinschaften von Anhängern Weigels oder Schwenkfeldts zu bilden versucht wurden, so sind sie doch nie bis zu einer umfangreicheren Sektenbildung fortgeschritten, diesen Abschluß in einer eigenen religiösen Gemeinschaft hat die spiritualistische Bewegung erst in England gefunden, in der Sekte der Quäker. Schon die vorangehenden großen religiösen Bewegungen in England waren von enthusiastischen Gedanken, von dem Glauben an unvermittelte noch jetzt ergehende Offenbarungen Gottes durchsetzt, so der Baptismus, der Puritanismus, sonderlich aber der Independentismus. [2]) Aber erst im Quäkertum hat sich der Enthusiasmus in klare Formen ge-

---

Bekehrung, welche nicht glatt verlaufen, sondern eine starke Spannung zwischen der Indisposition und der Bestimmung eines Menschen zum christlichen Leben verraten. So lange die Schwierigkeiten dieser Lage noch nicht nach dem erstrebten Erfolge beurteilt werden können, so lange vielmehr dieser Erfolg unklar ist, muß von dem noch unwirksamen Worte Gottes die in sich unmeßbare Instanz des Geistes Gottes unterschieden, und von ihr die Belebung des gepredigten Wortes Gottes erwartet werden." Diese Sätze sind im ersten Teil zutreffend, dagegen läßt sich bei Arndt u. W. die Anschauung einer besonderen „Indisposition" einzelner Menschen nicht nachweisen, da bei der strengen Erbsündentheorie, die A. teilte, alle Menschen gleich „indisponiert" zur Bekehrung sind. Damit fällt aber auch der Versuch, hieraus die teilweise Unwirksamkeit des Wortes bei den Menschen nach Arndts Anschauung zu erklären. Es wird also dabei bleiben, daß objektiv ein Widerspruch in den Theorieen A. besteht, der ihm aber nicht zum Bewußtsein kam und ihn darum auch nicht zu den Versuchen einer Ausgleichung nötigte.

1) Nicht zu ihnen zu rechnen sind die Sozinianer. Tom. I der Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant. Post annum D. 1656. der die Werke von F. Sozinus enthält, bietet, soweit ich sehen konnte, keine Aussagen, die für unsere Frage ins Gewicht fielen.

2) Hier ist Milton einer der hervorragensten Vertreter enthusiastischer Gedanken. Näheres über die in diesen geistigen Strömungen wirksamen Anschauungen von Wort und Geist bei Maronier „Het Inwendig Wort" S. 279 ff., auch bei Möller-Kawerau K. G. III² S. 332 ff. und Pünjer, „Geschichte der christlichen Religionsphilosophie" I 157 ff.

faßt und sich prinzipiell zur Grundlage der Religiosität einer ganzen Gemeinschaft gemacht. In Robert Barclays „Apologia Oder Vertheidigungs-Schrift der wahren Christlichen Gottesgelahrtheit. Anietzo nach der zweyten Lateinischen und neunten Englischen Herausgebung ganz von neuen ins deutsche übersetzt 1776" finden wir die Grundsätze dieser Richtung klar ausgeprägt. S. Francks, Thamers und Weigels Gedanken einerseits, Schwenkfeldts und der übrigen gemäßigten Spiritualisten Vorstellungen anderseits, erscheinen hier wieder. Den ersteren verwandt sind die Ausführungen, in denen die völlige inhaltliche Selbständigkeit des inneren Wortes festgestellt und es seinem Inhalte nach im Grunde mit der Vernunft und dem Gewissen identifiziert wird, mit den letzteren kommt Barclay darin überein, daß er dies innere Wort nicht dem natürlichen Geist des Menschen gleich setzen will (l. c. S. 95), sondern es vielmehr erst durch einzelne Offenbarungen in den Menschen hineinkommen läßt, ebenso wie darin, daß er der Schrift doch einige Bedeutung für solche, welche schon der Geistwirkung unterstanden haben, beilegt. Jeder Mensch hat von Natur einen göttlichen Besitz, wenn er auch nicht bei allen einerlei Inhalt hat, er ist verdunkelt, seine Wiedergeburt erfolgt „wenn das innerliche Licht durch die dicke Finsternis, damit es umgeben sey, durchbreche: über das Principium des bösen oder über den sündlichen Saamen, der von dem Fall Adams in die Hertzen aller Menschen kommen". [1]) Wir setzen Barclays Sätze ausführlich her, gleichsam als das eigene Resumé des Spiritualismus beim Abschluß seiner Entwickelung: „Und diese innerlichen göttlichen Offenbarungen, die wir zum unumgänglich-nöthigen Grund des Glaubens legen, widersprechen dem äusserlichen Zeugniß sowohl der Heil. Schrift als der gesunden Vernunft keineswegs, können auch derselben nimmermehr widersprechen. Jedennoch folget hieraus garnicht, daß diese göttlichen Offenbarungen, entweder dem äusserlichen Zeugniß der Schrift oder der natürlichen Vernunft des Menschen, als einem edlern und gewissern Regul, oder als einen sicheren Probierstein zu unterwerffen und darnach zu untersuchen sind. Denn diese göttliche Offenbarung, und innerliche Erleuchtung ist gewiß und klar an sich selbst / und zwinget den wohlgeordneten Verstand zum Beyfall; indem sie denselben auf eine ebenso unwieder-

1) So referiert Walch (l. c. 791) über die Anschauungen der Quäker, die er ausführlich darstellt S. 759 ff.

stehliche Weise dazu beweget, wie die gemeinen Grundsätze der natürlichen Wahrheiten das Gemüth zu einem natürlichen Beyfall antreiben und geneigt machen" (26). Von der h. Schrift heißt es: „Aus diesen Offenbarungen des Geistes Gottes, so den Heiligen geschehen, sind die Schriften der Wahrheit herfür gekommen: Nichts destoweniger, weil sie nur eine Anzeige der Quelle, und nicht die Quelle selbst sind, so sind sie auch nicht für den Haupt-Grund aller Wahrheit und Erkenntniß, oder für die gleiche, ebenmäßige und erste Richtschnur des Glaubens und des Lebens zu halten. Da sie aber ein wahres und getreues Zeugniß von dem ersten Grund geben, so können sie, dessen ungeachtet, dennoch vor eine Neben-Regul geschätzet werden, die dem Geist, von welchem sie alle ihre Fürtrefflichkeit und Gewißheit haben, unterworffen sind" (S. 27 ff.). „Da wir nun die Schrift eben deswegen annehmen und ihr glauben, weil sie von dem Geist herrühret, so ist auch der Geist noch ursprünglicher und hauptsächlicher die Richtschnur, nach dem in den Schulen aufgenommenen Grund-Satz propter quod unum quodque est tale, illud ipsum magis est" (28). Das protestantische Schriftprinzip als alleingültige Autorität ist hier auch in der Dogmatik mit prinzipieller Klarheit zu Gunsten des Geistes[1]) abgeschafft, die Praxis ging noch weiter; die Distanz von dem reformatorischen Christentum mit seiner Gründung auf die geschichtliche Offenbarung Gottes ist nicht zu übersehen. Wie der Katholizismus im Tridentinum die traditio, als pari pietatis affectu zu würdigen, neben die Schrift gestellt hatte, so tritt hier neben die Schrift der Geist, aber mit dem bedeutsamen Unterschiede, daß dies Prinzip die eigentliche Norm, die Schrift nur die „Neben-Regul" ist. In den Prinzipien entfernt sich also die spiritualistische Richtung noch stärker als der Katholizismus vom Protestantismus; und noch in einem zweiten Punkte sinkt er unter das Niveau des reformatorischen Christentums, nämlich durch seinen Intellektualismus. Während man den Gegensatz gegen das protestantische Schriftprinzip mit der praktischen Beobachtung begründete, jenes sei nicht geeignet, ein neues Leben zu schaffen, gelangte man selbst auf der Suche nach neuen Prinzipien immer in erster Linie zu solchen, welche nur die rechte Erkenntnis geben; im Quäkertum schon wird der Inhalt dieser Erkenntnis mit dem der Vernunft identifiziert, der Rationalismus beginnt, Mystizismus und Spiritualismus sind in der

1) Ausführlich zeigt B., daß kein anderes Prinzip als Grundlage der Wahrheit sicherer ist als das des Geistes.

Frage nach dem religiösen Erkenntnisprinzip wie auch sonst die Vorläufer des Rationalismus, nicht aber ist das die Orthodoxie, welche die Erzeugung des neuen Lebens durch das Gnadenmittel des Wortes ebenso stark betonte, wie die Füllung des Intellektes mit der reinen Lehre in der Offenbarung der Schrift. [1])

Der Rahtmannsche Streit.

§ 23.

Die Lehre Rahtmanns.

Mehr als anderthalb Jahrtausende christlicher Theologie waren vergangen, aber noch nie war die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Geist, von Göttlichem und Menschlichem im Gnadenmittel das Problem der Theologie gewesen. Seit den Tagen der Reformation hat man viel über diese Frage nachgedacht und die Möglichkeiten ihrer Lösung waren sämtlich in ihren Grundzügen angedeutet, bald mehr bald minder klar in der Theorie ausgedrückt. Es war auch gestritten worden, man denke an die Kämpfe der Reformatoren und der Schwärmer, aber im Mittelpunkt der theologischen Erörterung hatte das Gnadenmittel des Wortes noch nicht gestanden. Erst um 1620 brach ein Streit aus, der zum Gegenstande das Verhältnis von Wort und Geist hatte. Die ganze Lage der Kirche zu jener Zeit, sonderlich die der lutherischen — und um diese handelt es sich ausschließlich — läßt erwarten, daß es sich um keine fundamentalen religiösen Gegensätze, die damals zum erstenmal aufbrachen, handeln wird, um keine völlig neue Häresie, sondern wesentlich um eine verschiedene theologische Fixierung der Resultate, welche die bisherige,

1) Eine große Anzahl von Vertretern spiritualistischer und mystischer Gedanken fand sich im 16., 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts in den Niederlanden zusammen, aber alle waren Epigonen und keine selbständigen Denker. Über diese, wie Teelink, Jodocus von Lodenstein, Labadie cf. Maronier l. c. S. 302 ff. Labadie und seine Anhänger dachten etwa wie Karlstadt, Münzer, Joris, Schwenkfeldt. „Demnach setzen sie der Schrifft oder dem äusserlichen Wort Gottes ein innerliches an die Seite, welches unmittelbahr eingegeben werde und dadurch die Gläubigen alle besondere Wahrheiten erkennen müsten . . . „(Walch l. c. 873, bei ihm siehe überhaupt die Darstellung der Lehre Labadies S. 873 ff.) über Antoinette Bourignon († 1680), die sich unmittelbarer Offenbarungen rühmte, cf. Walch S. 836 ff. Den Quäkern näher steht Poiret, † 1719, nach dessen Meinung der Geist teils angeboren ist, teils unvermittelt wirkt (cf. l. c. 937 ff.).

sehr mannigfaltige Auffassungen unseres Problems in sich bergende Entwickelung darbot. Man ging an die Abrechnung mit der Vergangenheit, aber das Ergebnis mußte verschieden ausfallen, je nach den Autoritäten, an die man sich hielt. Dies führte zum Kampf, in diesem Streit erst bildete sich die kirchliche Anschauung zu einem festen Dogma, während Rahtmanns Gedanken, in denen die Vergangenheit noch einmal lebendig wird, schon vor dem Kampfe im wesentlichen fertig waren. Seit dieser Zeit gab es für die lutherische Theologie eine bestimmte Lehre über das Gnadenmittel des Wortes, die von den kommenden Geschlechtern nur übernommen wurde. Der genauen Feststellung der Anschauung Rahtmanns, wie der der Orthodoxie wird sich unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben.

Der Urheber des Streites ist Rahtmann.[1]) Auf seinen Lebenslauf und den äußeren Hergang des Streites einzugehen, ist in einer Studie zur Geschichte der Theologie kein Anlaß, und wir begnügen uns mit einer Übersicht der Quellen, die darüber orientieren[2]) und

---

1) So wird der Name zu schreiben sein, denn diese Form bieten die meisten Titel seiner Bücher. Schnaase „Geschichte der ev. Kirche Danzigs" S. 238 will Rathmann schreiben; ganz irrtümlich ist Rohtmann, wie er in Hagenbachs Dogmengeschichte 6. Aufl. zweimal genannt wird.

2) Zunächst kommt in Betracht M. Blanchius „Sermo funebris Germanicus" Thorn 1628; Preussische Kirchen-Historie durch M. Christophum Hartknoch. Frankfurt 1686 (lib. III c. 8); Gottf. Arnold „Fortsetzung und Erläuterung oder Dritter und Vierdter Theil der unpartheyschen Kirchen u. Ketzer Historie" Frankfurt 1729; „Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirchen" von J. G. Walch 2. Aufl. P. I 1733 u. P. IV 1739 (cf. die „Unschuldigen Nachrichten Löschers 1711 p. 65). Rahtmanns schriftstellerische Arbeiten, wie die gegen ihn veröffentlichten Streitschriften werden erschöpfend aufgezählt bei: Moleri Cimbria Literata Tom. III und J. G. Walchii Bibliotheca Theologia Selecta Tom. II Jenae 1758. Im 19. Jahrh. haben sich selbständig mit Rahtmann beschäftigt Engelhardt „Der Rahtmannsche Streit" Zeitschr. f. hist. Theologie 1854, der alles über den äußeren Verlauf dieses Streites Wissenswerte fast vollständig zusammengestellt hat; und Schnaase in der „Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs" 1863, der für seine sorgfältige Darstellung, die sich aber in der Hauptsache auch auf die äußeren Thatsachen im Leben R. beschränkt, noch die ungedruckten Acten des ministerium Gedanense Vol. XIV eingesehen hat. Der Artikel über R. in der P.R.E[2] ist recht dürftig, besser der in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. Eine eingehende Darstellung der theologischen Gedanken R.'s, sonderlich über Wort und Geist fehlt bisher ganz. Einige Bemerkungen bieten u. a. Tholuck „Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrh." 1852 S. 109 ff.;

der Schriften, die der folgenden Darstellung zu Grunde liegen. Der eigentliche Anlaß der Angriffe gegen Rahtmann bot seine Sympathie für J. Arndt und die Empfehlung des „Wahren Christentums“.[1])

Gaß „Geschichte der protestantischen Dogmatik“ 1844 I 264 ff.; Frank „Geschichte der protestantischen Theologie“ I 365 ff.; Dorner „Geschichte der protestantischen Theologie“; Nösgen „Geschichte der Lehre vom heiligen Geist“ 1899 S. 184 ff.; F. von Frank „Theologie der Konkordienformel“ I 177 ff.

Von Rahtmanns Schriften waren mir zugänglich I. Jesu Christi: deß Königs aller Könige und HERRN aller Herren GNADENREICH. Beschrieben durch M. Herman Rahtmann / Predigern zu S. Marien in Dantzigk 1621 (citiert als Gnadenreich). Die Schrift ist sehr selten und wurde von mir in der Bibliothek des Domes zu Ratzeburg (Lauenburg) gefunden.

II. Quaestiones Undecim ex quodam, De Regno Iesu Christi Libello, Odio Magis, quam ex fide conceptae Ac Academiarum quarundam illustrium censuris subjectae; Notis vero Illustratae, reformatae et remissae a M. Hermanno Rahtman ad. D. Mariae Dantisc. Ecclesiaste. Dantisci. Anno 1623 (citiert als Quaestiones).

III. Glaubensposaune D. Mart. Lutheri. Welche deß Wahren Glaubens Natur, Art und Eigenschaften verkündiget. Aus desselbigen Schriften herfürgegeben durch M. Hermannum Rahtmann. Predigern zu S. Marien in Dantzigk. Gedruckt zu Thorn 1624 (citiert als Glaubensposaune).

IV. „Der Väter Bestendige Lehre Welche Gottes Gnadenwirkung und Erleuchtung / als eine Kräfftige Ursach / dadurch so wol die Heilige Schrifft eröffnet / als der Will und Hertz deß Menschen / dasselbige / was die Schrifft zur Seligkeit vorhelt / zu wöllen / erwegen / betrachten und anzunehmen tüchtig gemacht wird / Mit Zeugnüssen der Propheten und Apostel beweiset und bekennet: .... durch M. Hermannum Rahtmann .... Verlegt zu Lüneburgk 1624 (citiert als „der Väter Lehre“).

V. Christliche Erinnerung / Wessen in der Frage / Was die H. Schrifft sey und wirke / Wie etliche Theologen ihre Erklärungen darüber gegeben / der Wahrheit liebhaber sich in der Furcht Gottes zu bedenken habe / ... geschrieben von M. Hermanno Rahtmann ... Lüneburgk 1624 (citiert als „Christliche Erinnerung“).

Der Inhalt von Rahtmanns „demonstrations copia, was die heilige schrift sey und würke“ Goslar 1623 und des „Gegenbericht auf die Academische Censuren“, von denen in einer unten zu citierenden Gegenschrift gegen R. sehr ausführliche Auszüge gegeben werden, deckt sich durchaus mit dem der angeführten Schriften. In seinen vor 1620 veröffentlichten Schriften behandelt Rahtmann das Problem von Wort und Geist noch nicht näher. (cf. z. B. „20 Herumbgetragene Newe Photinianische Fragen“. M. H. Rathmann 1615).

1) cf. bei G. Arnold l. c. S. 116 b. R. wurde von seinem Kollegen Corvin in Predigten heftig angegriffen, der an Arndt u. a. tadelte, daß er von Gottes Wort nicht recht gelehret habe (bei Hartknoch l. c. 801 u. 811). Außerdem war Corvin erbost, daß Rahtmann seine Behauptung, nach Calvins Lehre würden die Kinder ohne Erbsünde geboren, als falsch nachgewiesen

Damit ist ein Zusammenhang der Anschauungen R.'s mit denen Arndts als wahrscheinlich gegeben; es wird weiter festzustellen sein, ob eigene Äußerungen R.'s noch auf andere geschichtliche Zusammenhänge seiner Lehre führen. Seine Gegner haben ihn mit den verschiedensten Ketzern zusammengestellt; völlig grundlos ist die böswillige Verleumdung seines Kollegen Corvin, R. hänge mit D. Joris zusammen (Walch Hist. Einleitung IV 583), dagegen werden Schwenkfeldts Anschauungen öfter von R. und zwar keineswegs immer in ablehnendem Sinne citiert (z. B. Quaestiones 23), wenn er auch da, wo er sich eigens mit Schwenkfeldt auseinandersetzt, eine größere Zahl von Differenzen mit ihm aufzuzeigen sucht (Quaestiones 33). Von den übrigen Enthusiasten sind ihm S. Franck und Weigel bekannt, die er mit richtigem geschichtlichen Verständnis als Gesinnungsverwandte behandelt und völlig verwirft (Quaestiones 33; gegen Franck: Gnadenreich aij r; gegen Weigel l. c. a y r). Hinsichtlich der übrigen Schwärmer erklärt R. „Enthusiastorum, Anabaptistarum et Fratrum crucis roseae scripta de verbo Dei agentia, non legi; iudicium ergo de illis tam diu differo, donec, quid scripserint, ipsemet Oculatus testis videro" (Quaestiones 30),[1] eine Aussage, deren Richtigkeit zu bezweifeln kein Grund vorliegt. R. selbst weist als auf die Quellen seiner Anschauungen nach ganz anderer Seite, nämlich auf die verschiedensten kirchlichen Theologen aus allen Zeiten. Seine Kenntnis von ihnen ist eine sehr gründliche und ausgebreitete und die Frucht langjähriger Studien.[2] So beruft er sich sehr häufig auf Augustin (z. B. Christliche Erinnerung S. 40, 49, Anhang zu den Quaestiones) im Gegensatz zu Pelagius, in dessen

---

hatte (l. c. 798). Arndt wurde dann durch einen Freund R., den Pfarrer zu Katharinen in Danzig, Dilger, in der Schrift: „Des ... J. Arnds Richtige und in Gottes Wort wolgegründete Lehre in den vier Büchern vom wahren Christenthumb" 1620 verteidigt.

1) Die Fama fraternitatis Rosenkruziae von 1614 beschäftigt sich selbst garnicht mit der Frage nach dem Verhältnis von Wort und Geist. „Rosenkreutzer" war im 17. Jahrh. ein Sammelname für alle Ketzereien, und so wurde ihnen auch eine häretische Ansicht über das Wort als Gnadenmittel zugeschrieben.

2) Mit Tertullian und Cyprian hatte sich R. ein ganzes Jahr beschäftigt und dann 1619 eine Schrift über sie veröffentlicht. Besonders gründlich kennt R. auch die katholische Litteratur, da er sich schon früh in Disputationen mit den Jesuiten versucht hatte. So kennt er z. B. das Onus ecclesiae Bertholds von Chiemsee aus eigener Lektüre (cf. Gnadenreich):(1 r). Wo er in der Ausführung von Stellen nach sekundären Quellen citiert, gibt er es ausdrücklich an z. B. testante Gerhardo.

Spuren er seine Gegner wandeln läßt, ferner auf Bernhard von Clairvaux (Gnadenreich b $_{v}$), Hilarius (l. c. bij$_{r}$), Savonarola (Christl. Erinnerung 42 ff.), Staupitz (Der Väter Lehre 85).

Für seine Anschauung von dem Recht der allegorischen Auslegung der Schrift führt R. auf Grund richtiger geschichtlicher Einsicht im zweiten Abschnitt der Vorrede zum Gnadenreich die gesamte „selige Antiquität", sowohl die griechischen wie die lateinischen Väter als für ihn sprechend an. Vor allen sieht er den Gewährsmann seiner Anschauungen in Luther, dessen Schriften er trefflich kennt.[1]) Bekenntnismäßig findet R. seine Lehre Augustana V ausgeprägt (Christl. Erinnerung 48 u. 49). Selbst noch unter den späteren lutherischen Theologen glaubt R. viele für sich anführen zu können,[2]) reformierte Autoren werden von ihm unseres Wissens nicht citiert.[3]) In wie weit

1) cf. Anhang zu den Quaestiones, der Väter Lehre S. 75, oft im Gnadenreich und die ganze Schrift: Glaubensposaune D. Martini Lutheri. R. verrät ein eindringendes Verständnis der Gedanken Luthers, wie wir hier zunächst mit Ausschluß der Frage nach dem Gnadenmittel feststellen. Von Luther hat R. gelernt, daß der Glaube, der die Rechtfertigung ergreift, zugleich der Anfang eines neuen Lebens ist (cf. Glaubensposaune Nr. 6, 7, 8, 9, 26, 29. 30, 47, 31). Die Formel; Christus inhabitans nostra iustitia bei R. kann von Osiander, aber auch von Luther stammen (cf. Seeberg D.G. II S. 360).

2) cf. Bugenhagen (Gnadenreich biij 2 $_{v}$), Melanchthon (l. c. c $_{r}$), Heßhusen (der Väter Lehre 75), Franzius in Wittenberg (Glaubensposaune Piij $_{v}$2), Joh. Gerhard (Quaestiones Anhang), Schlüsselburg (ebendort), vor allem aber L. Hutter (Christliche Erinnerung S. 21, der Väter Lehre 85).

3) Auf reformierte Einflüsse werden R. Anschauungen von seinen Gegnern zurückgeführt (cf. Hartknoch 803). Ausgeschlossen ist es nicht, daß R. Beziehungen zu den Reformierten hatte; so erzählt wenigstens Arnold (l. c. III 122), R. habe in Verbindung mit einem gewissen Weida gestanden, der 20 Jahre Organist bei den Reformierten war. Nösgen (Lehre vom h. Geist 186) sagt, in „einer norddeutschen See- und Handelsstadt wie Danzig läßt sich auch an reformierte oder täuferische Einflüsse denken". Eine Stütze findet diese Vermutung z. B. an der Thatsache, daß kurz vor dieser Zeit um 1602 eine reformierte Dogmatik von Keckermann, Rektor in Danzig, verfaßt wurde. Trotzdem aber wird man, da R. selbst gar keine Hinweise auf eine Beschäftigung mit der reformierten Theologie gibt, erst dann zu dieser Erklärung und Ableitung seiner Anschauungen greifen, wenn die anderen von ihm selbst geknüpften Fäden sich als unhaltbar und unzureichend erweisen. Eine weitere Hypothese betreffs des Zusammenhanges der R. Theologie führt Arnold (l. c. 115) an: „Es will zwar D. Aegidius Strauch in seinen historia ecclesiast. manuscripta sec. XVII p. 462 den ursprung dieser sache von Andreae Osiandri streitigkeit herführen, weil Rathmannus anno 1624 sein buch wider D. Ditericum dem D. Lucae Osiandro dediciret habe.

er nun wirklich ein geschichtliches Recht hatte, sich auf die genannten Theologen zu berufen, wird die Darstellung seiner eigenen Gedanken zeigen.

Rahtmann ging bei seiner Behandlung des Wortes als Gnadenmittel von rein praktischen Motiven aus; das Fehlen des christlichen Lebens bedrückte ihn, wie Arndt und so viele andere. Wie jener in der praefatio zu den 4 Büchern De v. christianismo, so klagt R. in der praefatio zu seinem Gnadenreich über den Mangel an Heiligung und Sittlichkeit in Vaterland und Kirche;[1]) Schrift und Lehre werden reichlich dargeboten, aber sie wirken nichts; zweierlei Erklärungen dieses Phänomens waren möglich, einmal konnte man diese Wirkungslosigkeit des Wortes aus der Verstocktheit der Menschen erklären, zweitens konnte man sie auf die Gnadenmittel zurückführen und etwa sagen: Schrift und Lehre sind nicht an sich wirksam, sondern sie sind es nur in dem Falle, daß der h. Geist hinzukommt, sei es vorher oder nachher. Letzterem Urteil stimmte R. zu, aber als wohlgebildeter Theologe suchte er diese zunächst aus rein praktischen

---

der alte Andreas Osiander aber eben auch die innerliche krafft des wortes nicht in dem geschriebenen worte gesuchet, sondern dasjenige dem selbständigen wort Christi zugeeignet, was die orthodoxen dem buchstaben zuschreiben. Dem sey aber wie ihm wolle". Wie schon Arnold sah, handelt es sich hier nur um eine Hypothese, die soweit richtig sein wird, daß R. auch A. Osianders Schriften gelesen hat und mit durch ihn in seinen Theorien beeinflußt worden ist. Bei Hartknoch (l. c. 806) findet sich die Notiz, R. habe das consilium Noricum Osiandri drucken lassen.

1) cf. dazu seine Ausführungen über Pflichten und Versäumnisse der Geistlichen in der praefatio der Glaubensposaune. An Luther ziehen R. besonders die Äußerungen an, in denen er eine lebendige Bethätigung des Glaubens im Leben fordert. „Denn wer siehet und erfehret nicht täglich / daß wir Evangelischen / das Wort Gottes auf der Zungen führen / und wollen für allen andern die besten und Edelsten Kinder gottes seyn / die den Himmel einnehmen werden / und leben doch unterdessen in allerley Sünde und Laster /. Ja der meiste Hauffe wird nur immer ärger bey dem Licht des hellen Evangelij" (Glaubensposaune Vorrede Aij 1 r). „Die Hirten zanken sich, aber um die Cura animarum bekümmern sie sich nicht". Die Klage Jer. 2, 21 muß wiederholt werden. Aufgabe des geistlichen Amtes ist vor allem, die Leute zu wirklich heiligem Leben zu bringen und sie auf die dazu nötigen Mittel zu verweisen (l. c. Aiij 1 r). Wird man auch manches von R. Ausstellungen an seiner Zeit auf Rechnung der zu allen Zeiten üblichen Kanzelklagen zu setzen haben, so ist das Meiste doch wahr, vor allen Dingen seine Zurückführung alles Elends auf einen falschen Glaubensbegriff, auf das Aufgeben des Glaubens, in dem Verständnis, wie es Luther hatte (l. c. Biij1r).

Motiven entstandene Anschauung auch in theoretische Formeln zu fassen; sie waren ihm keineswegs so gleichgültig, wie etwa J. Arndt, der bald diese bald jene theologische Gedankenreihe als Ausdruck seiner praktischen Urteile und Wünsche benutzte; ja je länger die Diskussion dauerte, desto stärker traten bei R. die praktisch-religiösen Interessen in den Hintergrund, so daß zuletzt der ganze Streit ums Wort einen rein theoretischen und theologischen Charakter erhielt. Man wird darum R.'s Anschauungen nach theologischen Gesichtspunkten zu beurteilen haben, und dabei ist sogleich zu bemerken, daß R., der als Beurteiler dogmen- und theologiegeschichtlicher Fragen weit über dem Durchschnitt seiner Zeit stand, doch die nötige systematische Kraft abging, um es zu einer völlig einheitlichen, geschlossenen Auffassung von Wesen und Wirken des Wortes als Gnadenmittel zu bringen. Seine Aussagen in ihrer Gesamtheit leiden an einer gewissen Unklarheit; [1]) das ist schon durch die bildliche Form gegeben, in der er gerade seine wichtigsten Sätze zu kleiden liebte. [2]) Im Verlaufe des Streites haben sich R.'s eigene Anschauungen weder weitergebildet noch geklärt; im Gegenteil dadurch, daß R. in den Re- und Dupliken mit starkem Eigensinn — er ist ihm mit Recht oft von seinen Gegnern vorgeworfen — an dem einmal Gesagten festhielt, daneben aber häufig noch die Tendenz verfolgte, die Übereinstimmung seiner Äußerungen mit der gangbaren Lehre zu erweisen, sind seine späteren Streitschriften weniger als seine erste Schrift, das Gnadenreich, zur Eruierung seiner Ansichten brauchbar. Wir halten uns also an diese Schrift als die primäre Quelle und ziehen die anderen als Erläuterungen heran.

Handelt es sich um die Erkenntnis und Offenbarung Gottes, so muß man sich an die Schrift wenden, denn nur in ihr erkennt man gegen die vergänglichen Königreiche „ein geistliches jnnerliches Reich das in Gott bestehet und die Pforten der Hellen nicht überwältigen sollen“ (Gnadener.):(iij$_{1r}$). An eine Entwertung der Schrift als

1) Aus dieser thatsächlichen Unklarheit der Gedanken verstehen sich die häufigen ungenauen oder geradezu falschen Wiedergaben seiner Anschauungen auch da, wo dies nicht mala fide geschah. D. Thummius klagte, es sei mühsamer, Rahtmann recht zu verstehen, als ihn zu widerlegen (cf. bei Arnold l. c. 117a).

2) Dieselbe Neigung durch Anwendung von Bildern die eigentliche Meinung zu verschleiern, — denn dies Motiv spielt bei R. auch in etwas mit — hat später M. Götze mit Recht bei Lessing so scharf getadelt und gerügt.

Offenbarungsurkunde und als Erkenntnisprinzip denkt R. keineswegs; dies beweist das ganze Gnadenreich, das ja — abgesehen von der ausführlichen Vorrede — nur in einer Aneinanderreihung von Bibelstellen besteht. R. ist mehr Biblicist als irgend einer seiner Gegner, er folgt den Bahnen von Chemnitz (cf. Gnadenr. 223).[1]) Von Männern wie S. Franck oder Weigel, die im angeborenen Wort die Quelle der Gotteserkenntnis sahen, aber auch von alle denen, die fortlaufende Offenbarungen über die Bibel hinaus annahmen, weiß sich R. prinzipiell geschieden, „sonderliche raptus oder Erleuchtung sind wider Gottes Wort" (Der Väter Lehre 135). Er steht, wie die Kirche fest auf der geschichtlichen Offenbarung Gottes in der Schrift; das apostolische Zeitalter ist ihm Norm und Vorbild, in ihm wurde das Objektive vermöge einer Art unio mystica ganz subjektiv. R. will in seinem Gnadenreich die Menschen in der Schrift schauen lassen, wie die „Dreyeinigkeit bey den Reichsgenossen Christi Wohnungen und Hütten aufgeschlagen hetten unnd vollkommene Gaben von oben herab als Gerechtigkeit Friede Frewde in dem H. Geist darinnen so reichlich außteileten" (Gnadenreich):(iij$_{1v}$). Nach dieser Zeit sehnt sich R. wieder[2]) zurück, sie kann mit ihrem Reichtum an göttlicher Gnade und Herrlichkeit nur wiedergewonnen werden durch die Mittel, durch welche Gott seine Gaben gibt. Dies ist aber vornehmlich die Schrift. Zunächst wird die Frage ihrer Entstehung erörtert (Gnadenreich a$_{r}$). Negativ wird festgestellt, daß sie nicht das ewige Wort des Vaters (Joh. I) sei „denn diß Wort ist Ewig / die H. Schrifft aber ist in der Zeit promulgiret und offenbahrt" (Gnadenreich a$_{v}$), eine Betrachtung, die mit Vorliebe von Schwenkfeldt angestellt wurde, die aber bei R. zu einem der kirchlichen Lehre durchaus angemessenen Resultate führt. Eine Entstehung der Schrift aus dem den Menschen immanenten Besitz an Wahrheiten, aus dem Lichte der

1) Gegen die Pontificii bemerkt R., „Omnis doctrina Christiana ad salutem necessaria, a Prophetis et Apostolis vi verbi illis inspirati, proveniat, necessum est" (Quaestiones 32).

2) R. ist versteckter, etwas spiritualisierender Chiliast, aber er wagt seiner Sympathie für diese Lehre nur in der Form Ausdruck zu geben, daß er sagt, man solle die Widerlegung des Chiliasmus nicht durch Bücher betreiben, sondern sie dem thatsächlichen Verlauf der Geschichte überlassen. Außerdem verteidigt R. die Väter, wie Papias gegen den Vorwurf des fleischlichen Chiliasmus (Gnadenr.):(iij 2 $_{r}$ff.). R. verfügt über eine genaue Kenntnis der dem Mittelalter wie der Reformationszeit angehörigen apokalyptischen Litteratur. (cf. Gnadenreich):(v. 1 $_{v}$ Quaestiones II.)

Natur, wie es Weigel annahm, wird mit einem unmißverständlichen Hinweis auf die „hinterlassenen" Schriften dieses Mannes abgewiesen:[1]) „Denn diese hohe Geheimniß theils über das Licht der Natur gehen, und von demselbigen zu hoch gesetzet sind, theils auch wieder das Licht der Natur lauffen und dahero von den allerverstendigsten Meistern verleugnet worden/ nach außweisung ihrer hinderlassenen Schrifften / welche der H. Schrifft widersprechen" (Gnadenreich aj$_r$). So ist also die Schrift auf die Offenbarung Gottes zurückzuführen, aber in der näheren Bestimmung dieses Faktums geht R. — nach Andeutungen Schwenkfeldts und Arndts — seine eigenen Wege, und schon hier bei der Frage nach der Inspiration bereitet er seine Schätzung des Wortes als Gnadenmittel vor, so daß bereits in der Auffassung der Inspiration die grundlegenden Abweichungen R.'s von der herrschenden Lehre zu suchen sind. Diese sah in der Schrift ein direktes Produkt des göttlichen Geistes, wenn auch ihre äußere mechanische Herstellung durch Vermittlung von Menschen erfolgte. Der Geist war also unmittelbar in die Schrift übergeströmt, und man konnte folgerichtig von einer dauernden Immanenz desselben im Worte reden. R. dachte anders, nach ihm sind die direkten Empfänger des göttlichen Geistes und der Offenbarung die Apostel und Propheten selbst, in ihrem Innern ist beides auch geblieben, die Schrift hingegen ist nur ein von den Propheten verfertigtes Zeugnis dieser Offenbarung, eine Art Beschreibung der inneren Erlebnisse, sie steht als etwas Äußerliches dem Innerlichen gegenüber; wenn auch R. annimmt, daß diese Produzierung der Schrift treu und irrtumslos durch die heiligen Männer erfolgt ist, so bleibt doch immer die Thatsache bestehen, daß die Bibel nur als eine indirekte Schöpfung des h. Geistes angesehen werden darf: „Ihrem Verstande und Meynung nach ist die Schrift aus dem Licht der Gnaden geflossen, aber dies Licht ist durch Erleuchtung und Einsprechung Eigentum der Propheten geworden, die nach diesem eingesprochenen Wort geweissagt haben, durch Erleuchtung des H. Geistes" (Gnadenreich aj$_v$). Aus diesem innerlichen

1) Daß R. Weigel kennt, was Nösgen l. c. S. 186 für fraglich hält, sagt er ausdrücklich Quaestiones 33, er bekämpft an ihm die beiden Sätze: 1) lumen gratiae nostrae animae ante conversionem jam tum inesse. 2) Evangelium et cognitionem de Christo in impiis quoque residuam sed sepultam iacere ... in refutatione Se. Franken, cuius propria est, ut erroneam expunxi". Über die Bedeutung des Naturlichtes, welches „ein medium ist alle künste zu erfinden und zu erdenken" aber das die Geheimnisse der Religion nicht zu erreichen vermag (cf. Gnadenreich aj $_r$). Gegen die Annahme S. Francks von dem angeborenen Gnadenlicht (cf. l. c. aiij$_{1r}$).

Licht stammt die Schrift: „Darumb hat die heilige Schrifft ihren ursprung und anfang auß dem H. Geist / der die hertzen der Propheten und Apostel in Kraft des Ewigen Worts erleuchtet hat / das sie nach dem glantz deß Liechtes der gnaden solche geheimniß schreiben und zu Papyr bringen können", (l. c. a iij$_{1r}$ cf. a ij$_{v}$,). „Sie ist ein göttliches eusserliches Wort oder Zeugnüß deß heiligen Willens und der Thaten gottes die von dem heiligen Geiste durch eine hohe Erleuchtung in den Hertzen der heiligen Propheten und Apostel offenbahret worden / daß wir durch solches eusserliche Zeugnüß in krafft deß heiligen Geistes zu Gott bekehret und selig werden" (Gnadenreich a iij$_{2r}$).[1]) Die Wirksamkeit des Geistes bezieht sich also nur auf die Vergegenwärtigung von Objekten im Geist der Apostel. Ihre Übertragung ist nicht mehr des Geistes Sache. Aber, so könnte man sagen, vielleicht denkt R., daß die Apostel ihren inneren Besitz restlos in die Schrift übertragen hätten, und somit das Endresultat doch das gleiche wäre, wie bei der direkten Hervorbringung der Schrift durch den Geist. Dem aber widerspricht R.'s Anschauung ganz entschieden. Das innerliche Wort ist im Gemüte der Apostel geblieben, die Schrift ist nur das gewisse Zeugnis von dem, was Gott mit den Aposteln und Propheten geredet hat (Gnadenreich a iij$_{2v}$). Zwischen dem inneren und äußeren Wort muß klar und scharf unterschieden werden: „Hierauß ist nun der Unterscheid zu merken deß eusserlichen unnd innerlichen Worts welchen kein rechtschaffener Theologus unnd GOttesgelehrter widersprechen wird aliud est causa, aliud effectus, aliud res signata, aliud signum" (Gnadenreich a iij$_{2v}$).[2]) Selbst diesen Äußerungen R. könnte man rein

1) cf. „Die H. Schrifft ist ein Göttliches eusserliches Wort oder Zeugnuß deß heiligen Willens unnd der Thaten Gottes / die von dem H. Geist durch eine hohe Erleuchtung / in den Hertzen der Heiligen Propheten und Apostel offenbaret worden / das wir durch solches eusserliches Zeugnuß / in Krafft des H. Geistes zu Gott bekehret werden" (Christl. Erinnerung. S. 9). „Scripsi et repeto Verbum Dei vivum et *σοφίαν πνευματικὴν* Prophetarum Apostolorumque Menti divinitus infusam, scripturae nobis relictae causam esse. 2) Scripsi et repeto Verbum illud inhabitans, quod Apostolorum et Prophetarum animo mansit repositum, jure *ἐνδιάθετον*; Scripturam vero literis consignatam *προφορικὸν λόγον* optime indigitandum" (Quaestiones S. 6). Diese Citate beweisen zugleich, mit welch einer wörtlichen Genauigkeit R. seine Sätze in den verschiedenen Schriften wiederholt.

2) Das zu den Propheten und Aposteln gesprochene Wort „permansit in illorum pectore; non enim fuit passio quaedam transiens" (Quaest. 12), die Schrift ist testimonium et *ἐκτύπωμα* dieses inneren Wortes

logische — als solche sind sie richtig — aber keine inhaltliche Bedeutung für die Beurteilung der Frage beilegen, ob die Schrift wirklich Produkt des Geistes und darum stets mit ihm verbunden sei, denn im effectus kann ja die ganze causa enthalten sein. Ob dies R.'s Sinn ist, wird sich bei seiner Schätzung des Wortes als Gnadenmittel herausstellen; bevor sie aber untersucht werden kann, bedarf es eines kurzen Hinweises auf die geschichtlichen Zusammenhänge, in denen Rahtmanns Unterscheidung von äußerem und innerem Wort, wie seine Inspirationslehre steht. Er selbst weist uns den Weg, wenn er sich folgendermaßen ausläßt: „Schwenkfeldii de Scriptura opinionem quod attinet, ex meis hypothesibus facili negotio illa retunditur. Nam internum verbum Schwenkfeldio est ipse Christus, mihi vero verbum internum Apostolorum menti et animo afflatu quodam divino insitum δύναμις Dei est, ad salutem . . ." (Quaestiones 32). Diese Unterschiede sind richtig, dennoch ist die prinzipielle Verwandtschaft der R.'schen Anschauungen mit denen Schwenkfeldts nicht zu verkennen; beide setzen inneres und äußeres Wort einander entgegen und lassen die äußere Schrift nur ein Zeugnis, eine Abbildung des inneren Wortes, aber nicht die Verleiblichung des Geistes oder Christi sein, so daß die Eigenschaften beider Wortarten identisch wären. Der Unterschied besteht allerdings zwischen R. und Schwenkfeldt, daß ersterer den Umfang des Vorkommens des inneren Wortes enger begrenzt und es mit dem Wirken Gottes bei seiner geschichtlichen Offenbarung zusammenfallen läßt. Diese Verkirchlichung Schwenkfeldtscher Gedanken hatte aber schon Arndt vorgenommen, von dem wahrscheinlich R. auch zu seiner Theorie von dem nur indirekten Entstammtsein der Schrift aus Gottes Geist angeregt ist (cf. S. 207 Anm. 2). Ob R. bei seinen Formeln durch die sprachpsychologische Voraussetzung, der wir öfters auch bei der kirchlichen Theologie begegneten, das menschliche Wort könne an sich gar nicht Träger der göttlichen Kraft sein, bestimmt ist, läßt sich aus seinen

(Quaest. 14). Genauere Ausführungen über den Unterschied zwischen beiden als causa und effectus, signum et res signata finden sich Quaestiones IV. Dort wird die Beziehung zwischen beiden möglichst eng gestaltet: „Quod Apostolos in scribendo direxit, illud causa Scripturarum indigitandum: Atqui verbum illud vivum cognitioque ista πνευματική Apostolos in scribendo direxit. Ergo verbum illud vivum et cognitio ista πνευματική Scripturarum nobis relictarum causa indigitanda est" (Quaest. 15). Aber auch hier ist keineswegs das gesagt, worauf es ankommt, nämlich daß Geist und Kraft die dem inneren Wort eignen, auch in das äußere übergegangen sind.

Äußerungen nicht entnehmen; wohl aber behauptet er von der Schrift, wie sie nun einmal empirisch vorliegt, daß sie nicht in die Herzen der Menschen kommen könne: „Nun aber kompt die H. Schrifft / so ferne sie in Buchstaben verfasset und verzeichnet ist / nicht in die Seele / sondern bleibet in ihren Tafeln / aber die Erleuchtung und der Geist der ereugnet sich in der Seelen“ (Gnadenreich b iij$_r$). Zu diesen Aussagen treibt R. wieder ein bestimmtes praktisches Interesse, nämlich die Beobachtung, daß die Schrift, so wie sie vorliegt, auch den Gottlosen und Teufeln zugänglich ist, während seiner Meinung nach das göttliche Gnadenmittel nur für die Heiligen bestimmt ist, also — schließt er — kann die Schrift nicht zureichendes Gnadenmittel sein.

So zeigt sich also, wie unmittelbar aus den Grundbestimmungen R. über die Art der Entstehung der Schrift, bestimmte Sätze über die Wirksamkeit des Wortes als Gnadenmittel mit Notwendigkeit folgen. Diesen Gedankenreihen haben wir jetzt weiter nachzugehen. Die Schrift kann nicht mehr leisten als das, was ihr durch ihr Wesen ermöglicht wird, d. h. sie kann nur hinweisen und zeugen; sie ist eine Hand am Wege „die wirket ja so viele / das man wisse wohin man gehen sol: Also weil die H. Schrifft ein Wegweiser zum ewigen Leben ist / so ist sie ja ein wirkendes merkmahl den rechten Weg zum Leben zu wandeln: Ein Bild und Contrafactur eines Königs hat so viel wirkung das es eine gestalt objective eindrucket in deß Menschen Seele auff daß / wann die Königliche Person dir begegnet / du dieselbe kennest: Also ist die heilige Schrifft ein Bild unnd Contrafactur, darinn uns Gottes Wesen und Willen objective zu erkennen gegeben wird. So viel hat nun die Schrifft / als Schrifft betrachtet / in sich / daß sie zeiget / lehret / weiset objective, wie in einem warhafftige Zeugnüß / gemelde / Contrafactur und Zeichen / was Gottes wesen / willen und unsere Gebühr sey“ (Gnadenr. b$_r$). Die Schrift ist also nach dieser ausführlichen Beschreibung R.'s keineswegs Gnadenmittel, sondern nur Hinweis und Zeugnis von der Gnade, sie wendet sich ausschließlich an den Verstand und erzeugt in ihm die Vorstellung von religiösen Objekten, sie bereitet den Menschen nur auf die göttlichen Thaten vor, damit er bei ihrem Eintritt — „wann die Königliche Person dir begegnet“ — sie versteht und zu deuten weiß.[1])

1) „Doch bleibet es gewisse das ohne die Schrifft als eine Regula und Richtschnur der Wahrheit via ordinaria niemand ursprünglich zu Gott geführet und bekehret werde. Denn wer den König nicht kennt, der kan

Über das, was man in der h. Schrift an Weisheit und Belehrung findet, spricht sich R. in sehr hohen Worten genau so wie die übrigen Theologen aus,[1]) denn die Schrift enthält neben dem „buchstäbischen Historischen Verstand" noch einen „geistlichen Verstand / der auff Christum den Herrn und sein Reich weiset" (Gnadenr. c ij v).[2]) Die Schrift enthält nur das lumen historicum als ihr essentiale und congenitum (Christl. Erinnerung S. 23).

---

ohne das Bild nicht kommen zur erküntniß: Also auch Gottes wahres Erküntnüß kan ohne die Schrifft nicht eröffnet werden. Und wie Gott zwar anfenglich alles erschaffen ohne mittel auß nichts / aber nun erhellt alle Kreaturen durch mittel / ... Also / ob er wol wunderbar ohne mittel mit vielen Propheten und Aposteln gehandelt hat / so wil er doch uns an seine H. Schrifft / als zu seinem Zeichen / davon der Anfang der Erkünntnüß geschehen sol / gewiesen haben / darinn der arme Schvvenckfeldius seine meynung nicht recht an tag geben können" (Gnadenr. bij v). Als Beweise werden mehrere Stellen aus Tertullian und Athanasius herbeigezogen, die lediglich die Bedeutung der Schrift für die Erkenntnis betonen. Das officium der Schrift ist: „Quod objective doceat, ostendendo, demonstrando, qua via vera, qua falsa, quae fides, spes, charitas ... atque hoc nomine Scripturam Indici, seu statuae Mercuriali, comparavi ..." (Quaestiones S. 18).

1) cf. die Bemerkungen zu 2. Tim. 3, 15 u. 16 (Gnadenr. cij r). Mit Zustimmung wird der Satz der Rabbiner citiert: „Nullum est Jota in Scriptura, a quo non pendeant montes doctrinarum" (l. c. cij v).

2) Der Bestimmung des geistlichen Sinnes hat R. die zweite Hälfte seiner Einleitung in das Gnadenreich gewidmet. Wir geben die dahin zielenden Gedanken in Kürze wieder. Seine Sätze über diese Fragen sind wenig angegriffen, da die meisten Theologen der Zeit — wenn auch häufig ohne prinzipielle Rechtfertigung — ebenfalls von der „geistlichen" Erklärung der Schrift Gebrauch machten. R. führt einen ausführlichen dogmen- und theologiegeschichtlichen Beweis für die Annahme des doppelten Schriftsinnes. Er beginnt bei Jesus (Joh C. 3, Matth C. 12), Paulus, Petrus, citiert dann Clemens Alex., Augustin, überhaupt die ganze „gottselige Antiquität", um sich zuletzt zu den Theologen seiner Zeit wie Balduin und J. Gerhard zu wenden. Die Notwendigkeit der geistlichen Auslegung, sonderlich des A.T. — denn um dieses handelt es sich für R. fast ausschließlich — begründet er damit, daß man oft mit dem buchstabischen Sinn nichts anzufangen weiß. „Aber diese Leute [sc. die die geistliche Auslegung ablehnen] möchte man wol fragen / wo sie doch mit dem dritten Buch Mose / mit dem Büchlein Ruth / mit dem Hohenliede Salomons / und mit der Offenbahrung Johannes bleiben wollen / so man nichts anders als den Buchstaben in Gottes worte anmerken soll" (ciij 2v). „Was bedeuts / das man das Böcklein nicht kochen soll / weil es seine Mutter sauget" (Gnadenr. ciij 2v). Wie so oft, ist es auch bei R. ein durchaus religiöses Interesse, das ihn bei ungeschichtlichem Verständnis der Schrift zur Allegorese führt. Er hat den Wunsch, die Bibel in allen Teilen religiös

Keineswegs liegen in ihr die Kräfte, sich dem Menschen als ein von anderen Büchern unterschiedenes Buch kenntlich zu machen. Die Orthodoxie ließ die die Göttlichkeit der Schrift vergewissernden Wirkungen des h. Geistes von der heiligen Schrift selbst als ihrer Quelle ausgehen, während R. eine vorhergehende Wirkung des Geistes oder Christi kennt, die erst im Menschen die Lust und die Fähigkeit erweckt, die Schrift in den eigenen Erkenntnisbereich zu ziehen: „Scripturam certa habere τεκμήρια, quibus eam Ethnicorum librorum et lumine Naturae originem ducentium catalogo non inserendam esse statuatur, absque lumine gratiae inveniri nequit. Ergo illuminatio hanc cognitionem praecedat necesse est" (Quaestiones S. 26). Diese Erleuchtung des Menschen in spiritualibus ist „ordine naturae prior" als das objectum cognitum (l. c. 27).[1]) Daraus folgt, daß, wenn die

zu deuten und Christum in ihr getrieben zu finden. Kinder Gottes sehen überall „Christum den Herrn im Ampt des Geistes" (Gnadenreich d v). R. huldigt aber keineswegs schrankenlos, etwa in der Weise des Origenes, der spiritualistischen Exegese, sondern er erkennt wohl die Gefahren, die aus ihrer allzu reichlichen Anwendung für die Heilsthatsachen des Christentums erwachsen; darum sucht er nach Kautelen zur Einschränkung der allegorischen Auslegung: „Diese assertion und Beweiß / daß die H. Schrifft deß alten Testaments in den Historien / Geschichten / Schatten und Figuren / in geistlicher Auslegung / welche Christum ... herrlich machet sollen die scharpffe Censores ... nicht dahin drehen als wann die klaren hellen Sprüche / darinn die Glaubens Artikel verfasset / die zur Seelen seligkeit zu wissen von nöthen sind / nach dem Buchstaben zu verwerfen. Nein die Meynunge hat es nicht. Denn wer den Buchstaben wolte leugnen unnd die Historia ganz und gar aus den Augen thun / der gebe gnugsamb zu verstehen daß er nicht von Gott were weil er das Fundament aller geheimnüssen Gottes, die in Buchstaben beygelegt sind / aussetzete" (Gnadenr. d v), Grundsätze, die R. dann noch durch mannigfache Bilder, Gleichnisse, wie durch Citate aus Luther zu beweisen sucht. Eine wirkliche prinzipielle Sicherung gegen Verflüchtigung durch allegorische Exegese ist damit nicht gegeben, aber R. praktisches Verhalten zeigt, daß er „geistlichen Sinn" fast nur für A.T. Erzählungen angenommen hat, und selbst dies nicht einmal in dem Umfange, wie etwa Luther. Außerdem beschränkt R. diese Art der Auslegung auf die Gläubigen, die schon den Geist Gottes haben, und betont, daß Verschiedenheit in der geistlichen Auslegung nichts schade, so lange sie den Glaubensartikeln oder dem Apostolicum nicht widerstreite (Gnadenr. dij r; dij v u. dij 2v). Im Grunde hat die geistliche Auslegung für R. nur homiletische und erbauliche Bedeutung.

1) Daraus ergibt sich für R. die Folgerung, daß es nur eine theologia regenitorum gibt, denn die Erleuchtung des vorangehenden Gnadenlichtes denkt er zugleich als eine ethisch erneuernde: „Aber es bleibe doch nur

h. Schrift Gnadenmittel werden soll, zu ihr oder neben sie eine andere Kraft, der h. Geist treten muß, der sie erst dazu macht: „Ob nun wol im rechten heilsamen Gebrauch Gottes Kraft / Leben / Geist und Gnade der Schrift zeugnüß oder dem Buchstaben sich conjungirt oder zufüget / so ist doch darumb nicht wahr / daß die Schrift in ihrem Wesen Gottes Krafft / Leben und Geist sey / so wenig es wahr ist / daß das Brodt in seinem Wesen der Leib Christi / und daß das Taufwasser in seinem Wesen der Geist Gottes sey / ob wol das irdische Element und das himmlische Gut in den Sacramenten zusammen sind" (Christl. Erinnerung 13). Eine dauernde Verbindung zwischen Wort und Geist besteht also nicht, sondern nur ein zeitweiliges Zusammentreffen, bei dem nun festzustellen ist, ob das Wirken des Geistes unabhängig von der Schrift oder durch sie erfolgt, und zweitens, wer das Objekt der Thätigkeit des Geistes ist, das Herz der Menschen oder auch die Schrift. Wir beantworten zunächst die zweite Frage und stellen fest, daß nach R.'s Meinung, sowohl der Mensch wie die Schrift Objekt der erleuchtenden Gnadenwirksamkeit des Geistes ist. „Nehmet ein Gleichniß: Die Farbe an einer Wand / das Bild auff einer Tafel / hat dieses in sich / daß es kann den Menschen zum Erkäntnüß einer Person bringen / der gestallt nach: Aber soll man sehen was für Farbe an der Wand sey / sol man sehen / was für ein Bild auff der Tafell ge-

dem / der es weiß ohne Erleuchtung Gottes / allein eine Wortkunst / in massen die wahre Theologia ein lebendiges / kräfftiges Erkündtniß ist auß dem Licht der Gnaden / welches das ewige Wort gibt in deß Menschen Hertze / durch den Finger Gottes eingeschrieben / auff das der Mensch auß Gott gebohren und ernewert werde" (Gnadenreich biij 2v). Ohne diese Erleuchtung kann man freilich auch Schrift mit Schrift bewehren und Entscheidungen aus ihr gewinnen, aber das ist dann keine Theologie, sondern nur die äußere Vernunftkunst des Aristoteles (Quaest. 28 ff. Gnadenr. biij 2v). Nur die pneumatische Kritik ist die richtige. Wie Arndt und später der Pietismus macht R. die Erleuchtung von der Heiligung abhängig: „Wer ein Geistliches Urteil nach der Schrift über aller Menschen Schrifften haben wil der muß sich eines heiligen Gottseligen lebens befleißigen in Christo / und seiner alten sündlichen Natur durch die Gnade Gottes im herzlichen Gebett und Heiligen übung abbruch thun / und der Heiligung nachjagen" (Der Väter Lehre xiij 2r). R. ist in dieser Hinsicht ein Vorläufer des Pietismus, praktisch freilich waren seine Urteile über die anderen Menschen, wie oft bei den Pietisten, keineswegs sehr geistlicher Art. (Seine Gegner sieht er angedeutet durch „die Thiere / welche nicht widerkewen / und keine gespaltenen klawen haben" (l. c. xij v).

mahlet sey / so muß die Sonn die dunckele Lufft / und also das Bild bescheinen / denn ohne leibliche Erleuchtung / wird nichts ins Gesichte gefasset: [1]) Ebener massen / deutlich durch gleichnüß zu reden / soll in der Schrifft der rechte wahre Weg zum Leben erkandt werden / so muß der H. Geist im Hertzen und in der Schrifft ein Liecht herfür leuchten lassen. Denn ohne diese Erleuchtung wird die Schrifft nicht erkandt zum Leben / daß nemlich / was sie eusserlich zeiget / in der Seele deß Menschen innerlich möge empfunden werden" (Gnadenreich b_v). Zwei nach ihren Objekten von einander getrennte Geisteswirkungen sind also nach R. zur Bekehrung des Menschen notwendig, als dritte Kraft tritt die Schrift hinzu, welche dem Menschen die geschichtliche Kunde von Gottes Offenbarung bringt. Das Verhältnis dieser drei Faktoren bedarf nun einer näheren Bestimmung, zunächst das der Schrift und der Arbeit Gottes an den Menschen Herzen. R. bestimmt logisch, anfangs auch zeitlich — dies zweite sucht er später zu bestreiten — das Verhältnis so, daß eine vorbereitende Erleuchtung und Zurüstung des Menschen durch den h. Geist erfolgt, die ihrerseits erst die Wirkung und Erkenntnis der Schrift als religiöses Objekt ermöglicht: „Ob nun wol die Schrifft / wie erkläret / muß dabey seyn zum göttlichen Erküntnis / weil das ewige Wort bey unnd in der Schrift den Menschen zu Gott führet und bekehret / so gehet doch die Erleuchtung durch das ewige Wort und den H. Geist fürher" (Gnadenreich $b\,iij_v$). „Denn das ich erkenne / die Schrift habe innerlich gewisse Kenn-

1) Streng genommen sagt dies Gleichnis, daß schon zur Erkenntnis der Schrift, zu ihrer Wirkung auf den Intellekt eine besondere Erleuchtung des Geistes nötig sei. Dies aber will R. nicht sagen, denn diese Fähigkeit, lumen historicum, wohnt der Schrift ja immer bei; wie die Deutung des Gleichnisses zeigt, bewirkt die Thätigkeit des Geistes, daß die Schrift eine Erkenntnis zum Leben bringt und ins Innere des Menschen aufgenommen wird, um spezifisch religiöse Vorgänge zu erzeugen: „Demnach bleibt es dabey / das / so auß der Schrifft soll herfür leuchten / ein rechtes Erküntnis / und daß solches im Hertzen lebendig werden / so muß es allein das ewige Wort oder der H. Geist wirken" (Gnadenreich bij_v cf. noch besonders der Väter Lehre 121). Die Notwendigkeit einer besonderen Wirkung auf das Herz begründet das folgende Gleichnis: „Nehmet ein gleichnuß ein Uhrwerk sol dasselbige recht gehen und schlagen / so muß es durch ein gewicht innerlich getrieben werden. Also sol auch Innerlich das gemüth das wort recht erwegen und betrachten / so muß es Innerlich eine Kraft haben / die das gemüth regiere" (Der Väter Lehre 49 cf. die Schriftbeweise S. 40 u. 59 und die Beseitigung entgegenstehender Stellen wie Röm. 1, 16 S. 94 ff.)

zeichen / dadurch sie von allen Büchern der Heiden ist underschieden / das muß entstehen durch Erleuchtung des ewigen Worts. Ergo, so gehet die Erleuchtung vorher. Item: sollen die zween Jünger / die gen Emmaus giengen / die Schrifft verstehen / so muß ihnen Christus das Verstündnüß eröffnen / . . . Sol der blinde die farbe sehen / so müssen seine Augen und die Lufft / ja auch die farbe erleuchtet werden . . . Also sollen die verblendete Menschen sehen / was Gott durch die Schrifft bezeichnet / so muß die Erleuchtung vorhergehen . . ." (Gnadenreich b iij$_{2r}$). R. hat ähnlich wie mehrfach reformierte Theologen das testimonium spiritus sancti der kirchlichen Theologie von der Schrift gelöst und daraus einen selbständigen, unvermittelten, allerdings auf die Schrift zielenden Akt des Geistes gemacht, der zugleich religiös sittliche Wirkungen im Menschen erreicht. Die augustinische Anschauung von der gratia praeparans als einer „innerlichen Hilfe und Gnade die Gott auf eine hohe innerliche Weise" eingießt (Der Väter Lehre S. 7) ist von R. wieder aufgenommen; nur wenn man ihr die eigentliche religiöse Umschaffung des Menschen zuschreibt, entgeht man den Gefahren des Pelagianismus (Der Väter Lehre C. 1 u. 2), welcher der äußeren Predigt und ihrer Kenntnis alles zuschrieb. Auch die Schrift spricht für die gratia praeparans: „Diese und dergleichen Sprüch bezeugen klärlich / daß eine vorhergehende Gnadenwirkung sey / deren wirkende ursach die Schrifft nicht kan angezogen werden / sondern welche als die Häuptursache wirket / das beyde die Schrifft uns gegeben / unnd auch von uns angenommen werde / daher solche gnadenwirkung ehe ordine Naturae im hertzen auffgehet / weder die Schrifft oder das Wort erkandt und seliglich bekandt werde / wiewol / als offte gesagt / beydes im handel der Bekehrung zusammen ist" (Der Väter Lehre S. 39).[1]) Die im letzten Satz gegebene Einschränkung seiner Behauptung verschlägt prinzipiell nicht viel, mögen auch zeitlich beide Wirkungen zusammenfallen — dies wiederholt R. ermüdend oft[2]) zur Wahrung

1) „Nun ist aber die vorhergehende Gnade Gottes des heiligen Geistes ehe im Hertzen (ordine Naturae) als das selige annehmen der Schrifft" (Chr. Erinner. 39).

2) „Darumb ob wol die H. Schrifft und derselbigen erwegung und betrachtung und erleuchtung zum rechten verstande / tempore simul in der zeit zusammen sind in actu conversionis et agnitionis, in dem der Mensch lernet Gott erkennen und wird bekehret . . . so gehet doch nach und in der ordnung deß wahren lebendigen Erküntnüß oder bekehrung die erleuchtung

seiner Rechtgläubigkeit — so bleibt doch die volle Selbständigkeit beider Wirkungen gewahrt, weil R. es ausdrücklich ablehnt, daß diese Thätigkeit des h. Geistes etwa vermittelst der Schrift erfolge; dies würde ihrer „Natur" widersprechen, da sie erst das menschliche Herz für die Aufnahme der Schrift öffnet, also nicht durch sie kommen kann.

R. hat die Unsicherheit der kirchlichen Theologie in der Beurteilung der menschlichen Vorbereitung auf die Schriftwirkung dadurch beseitigt, daß er alle diese Akte als die Produkte einer besonderen göttlichen Geistwirkung erklärte: „Denn weil das auffachten / aufmerken / andächtig anhören / ein werk der Seelen ist innerlich / welches werk der Seelen verrichtet wird / ehe dann das Wort von der Seelen auffgenommen oder erkandt wird / so kann auch die causa efficiens interna . . . dieses Innerlichen Hertzensauffmerken die eusserliche Predigt nicht seyn" (Der Väter Lehre S. 41). Mit scharfem Blick hat R. den wunden Punkt der kirchlichen Lehre erkannt und durch eine religiös viel befriedigendere Auskunft ersetzt; denn werden diese thatsächlich vor der Berührung mit der h. Schrift vorhandenen Regungen nicht dem h. Geiste zugeschrieben, so ist Gefahr vorhanden, einen noch bestehenden natürlichen Fond an religiösen Kräften im Menschen anzunehmen. Diesem klar erkannten Dilemma sucht R. durch die Annahme der gratia praeveniens aus dem Wege zu gehen: „Der Same (Luc. 8, 8) fällt auf ein gut Land 1) Entweder hat das Land von Natur eine Güte gehabt den Samen anzunehmen [1]) 2) oder

---

vorher . . . weil die Erleuchtung geschieht durch den H. Geist als die Hauptursach die deß Menschen einig und allein anfasset das der Same Gottes hinein komme" (Gnadenreich b iij 2r). Nur ein geschickter, auf Irreführung berechneter Schachzug ist es, wenn R. später behauptet: „Nullibi enim assero, via conversionis ordinaria illuminationem fieri, antequam Scriptura legatur aut verbum auditur" (Quaestiones 25). Allerdings über das „Lesen" und „Hören" des Wortes hatte R. bisher überhaupt nichts gesagt, wohl aber, daß die „Wirksamkeit" der Schrift erst nach der des Geistes eintrete, und diese These hat R. immer festgehalten, denn gleich nach dem citierten Satz heißt es wieder: „solum Spiritum S. in lumine gratiae ut causam primariam cor apprehendere, ut semen Dei intret" (l. c. 25).

1) R. unterscheidet scharf zwischen der natürlichen Immanenz Gottes als des Schöpfers im Menschen, vermöge deren das menschliche Leben allein erhalten wird, und der Immanenz einer göttlichen Gnadenpotenz, die dem Menschen die Erlösung ermöglicht. Ebenso entschieden, wie er die erstere annimmt, verwirft er die letztere: „Zwar dieses kann nicht geläugnet werden das daß ewige Wort von anfang der Geburt in deß Menschen Seele sey denn

daß er durch die gnadenwirkung die güte und geschicklichkeit empfangen habe, den Samen zur anklebung anzunehmen. Das erste ist nicht wahr" (Der Väter Lehre 43). Diese gratia praeveniens wird nicht allen Menschen zu teil, sondern das „Licht der Gnaden zur Bekehrung" ist „eine freywillige Gabe, die Gott denen gibt, welchen ers von Ewigkeit als ein lieber Vater in der Bekehrung zu geben bestimmt hat. Darumb auch Paulus so hertzlich flehet, daß der Vater der Herrlichkeit wolle den Ephesern geben erleuchtete Augen ihres Verstündnüß" (Gnadenreich aiij 1 v). In vorsichtiger Form nähert sich hier R. der Prädestinationslehre, in den späteren Schriften kommt er auf sie nicht wieder zurück, und man würde daher sehr irren, wenn man der Prädestinationslehre auch nur entfernt die gleiche Bedeutung für R.'s Auffassung des Gnadenmittels beilegen wollte, wie dies etwa bei Calvin der Fall ist.[1]) Für R. handelt es sich gar nicht um Universalismus und Partikularismus als die unterscheidenden Merkmale der göttlichen Gnadenanerbietung in Wort und Geist, sondern darum, daß eine besondere Geistwirkung für jeden nötig ist, für den die Schrift irgend einen Nutzen haben soll. Weil nun in Wirklichkeit die Schrift nicht immer nützt, kann nach R.'s Meinung die gratia praeparans auch nicht allen zu teil geworden sein; gleichfalls zu dieser Meinung führt ihn die Anschauung, daß Gott seine Gaben freiwillig giebt, wem er will; R. ist in diesen Gedanken von Augustana V beeinflußt, indem er aber hinzufügt, das Licht der Gnaden werde zur Bekehrung gegeben, deutet er vielleicht an, daß Gottes praedestinatio auf seiner praevisio beruht; wessen Bekehrung — dies ist die menschliche Zuwendung zur göttlichen Gnadenanerbietung — Gott voraussieht,

---

Art. 17 stehet geschrieben: In ihm leben / weben und seynd wir und zum Hebr. 1 v 3 wird gesagt das Gott trage alles mit seinem kräfftigen Worte: Und diß Wort Gottes ist in allen Creaturen das sie erhalten und in ihrem pondere, numero und mensura bestehen können nach der Allmächtigen vorsorge Gottes. Aber es folget nicht alsbald das alle Menschen in ihnen haben das Liecht der Gnaden weil das ewige Wort in ihnen ist / sie erhelt ... in ihrem Wesen" (Gnadenreich aiij 1 v).

1) Hartknoch (l. c. S. 803) bestätigt, daß R. auf Grund dieser Stelle des Calvinismus angeklagt worden ist, bemerkt dazu aber, R. habe auf öffentlicher Kanzel dagegen erklärt „daß er nimmer gelehret / Gott habe aus blossem Rathschluß einige Leute zur Verdamnuß verordnet: daß er aber die gnade zur Bekehrung eine freywillige Gabe nennet / daraus folge dasselbige nicht / weil Gott diese freywillige Gabe allen Menschen geben will / wenn sie dieselbe nur annehmen / und nicht muthwillig von sich stossen wollen."

dem gibt er die nötigen Hilfen. In diesem Sinne hat auch R. selbst seine Lehre interpretiert (cf. Anmerkung 1 auf voriger Seite). So ist es selbst zur Erklärung dieser Anschauung R.'s nicht nötig, auf reformierte Einflüsse zurückzugehen: sie versteht sich genügend aus seiner Bekanntschaft mit Augustin, vor allen Dingen aber mit Theorien von dem göttlichen Willen, die man lange auch auf lutherischer Seite hatte.

Die innere Wirkung des Geistes bereitet die der Schrift vor,[1]) aber ehe nun die Schrift als Gnadenmittel an den Menschen herantritt, ist sie nach R. erst selbst das Objekt einer besonderen erleuchtenden Thätigkeit des Geistes. Wie das Subjekt zur Aufnahme der Schrift, so muß auch die Schrift selbst erst für ihre Wirksamkeit zubereitet werden: „Sol die Axt hawen / so muß der Holtzhawer die Axt erstlich erheben: Soll die Thür auffgethan werden / so muß der Thürhüter den Riegel wegthun" (Gnadenreich biij $_{2r}$). „Aber sol man sehen, was für Farbe an der Wand sey, sol man sehen, was für ein Bild auff der Taffel gemahlet sey / so muß die Sonn die dunkle Lufft / und also das Bild bescheinen" (Gnadenreich b_r). Soll die Schrift mehr als bloße Wegweiserdienste leisten, so „daß die Schrifft nicht allein objective sondern auch effective das Hertze deß Menschen fasse / bekehre / und zu Gott führe / muß die Erleuchtung des H. Geistes dabey sein" (Gnadenreich b_v).[2]) Diese Auffassung würde nur der orthodoxen Lehre von der der Schrift stets immanenten Geisteskraft widersprechen und die Möglichkeit offen lassen, daß der zum Worte hinzutretende Geist nun instrumental durch dasselbe wirke. Daran scheint R. aber auch nicht zu denken, denn selbst wo er sich der Präposition „durch" bedient, um das Verhältnis von Wort und Geist zu veranschaulichen, braucht er zugleich wieder das Wort „bei", das beider

1) R. scheint auch ein Gnadenwirken Gottes anzunehmen, ohne daß dabei die Schrift irgendwie zur Verwendung gelangt: „Ob nun wol auch der H. Geist uns eusserlich treibet durch die Predigt / so geschieht doch solches nicht allezeit / sondern er treibet uns auch offte Innerlich durch seine Gnadenwirkung ohne alle eusserliche Mittel" (Der Väter Lehre 58). Aber für die via conversionis nostrae ordinaria gilt diese Wirksamkeit Gottes nicht, und um sie allein handelt es sich für uns.

2) Gestützt wird diese Aussage durch Citate aus Bernhard, Hilarius, Gregor d. G., Leo, Didymus, Luther u. a. Die gleiche Annahme, daß der Geist erst die wirklich bedeutsamen Kräfte der Schrift bringt, spricht sich in dem Bilde aus, das Evangelium sei der Becher, der Geist der Wein (Der Väter Lehre 137).

selbständiges Wirken neben einander behauptet: „Sol aber dasselbige was die Schrifft zeiget / weiset und lehret / warhafftig erkandt und ins Hertz auffgenommen / darinne bejahet und erfüllet werden / daß der Mensch sich von der Lügen / ipso actu zu Gott kehre / und den weg der Wahrheit lauffe / so muß der H. Geist durch die Schrifft oder bey diesem Zeichen leuchten. Denn so das Wort Gottes ... sol in den Hertzen der Menschen auffgehen / als muß das ewige Wort oder der H. Geist durch Erleuchtung in und auß der Schrift solches schaffen" (Gnadenreich b_r).[1]) Der Schrift kommen als solcher keine Gotteswirkungen zu, sie können ihr zugeschrieben werden nur „umb deßwillen der durch und in der Schrift will lehren unnd dabey als bey einem eusserlichen Bilde, Contrafactur und Gemälde sich durch kräfftige Erleuchtung zu erkennen geben wird die Bekehrung ... der Schrift / als einem eusserlichen instrumento zugeeignet / wann sie in ihrer wahren Übunge gesetzet ist" (Gnadenreich $biij_r$). Daß R. die Schrift ohne das Hinzutreten des Geistes — also extra usum — nicht für ein Gnadenmittel gelten lassen will,[2]) entspricht durchaus seinen Prämissen, sonderlich wie sie in der Inspirationslehre vorliegen, wohl aber wäre es für ihn möglich gewesen, die Schrift als wirkliches Mittel der Gnade für den Geist in dem Sinne zu gewinnen, daß die Bekehrung das Resultat der beiden causae des Wortes und des Geistes ist. Indem R. aber auch diese Vorstellung ablehnt, entfernt er sich durchaus auch von Luthers Anschauungen, der die Instrumentalkraft des Wortes, erhoben und bewegt vom h. Geiste, sehr hoch für das Zustandekommen der Bekehrung anschlug. Der Unterschied der Anschauungen Rahtmanns und der Luthers wird am besten durch einen

---

1) R. streift hier die Anschauung Luthers, daß der h. Geist das Wort ins Herz bringe, aber diese tritt doch bei ihm vor der anderen: erst Geist dann Wortwirkung ganz in den Hintergrund (cf. Christl. Erinnerung 42). Das Herz kann nach R. nur von dem Geiste erreicht werden: „Denn weil das Hertz allein ist in Gottes hand / so kan niemand dasselbige berühren als allein Gott durch sein wort / der durch seine krafft das wort ins hertz bringet" (Der Väter Lehre 51).

2) Der Besitz einer göttlichen Kraft seitens der Schrift wird von R. entschieden in Abrede gestellt (cf. die Bemerkungen gegen Mislentas Annahme einer potentia congenita der Schrift Christl. Erinner. 21; Der Väter Lehre xiij 2 r). Außer dem Gebrauch besteht zwischen dem ewigen Wort und der Schrift keine „thätliche wirkliche vereinbarung". R. stützt seine Abweisung des extra usum mit einem Hinweis auf die Sakra mente, bei denen es auch seine Gegner abwiesen (Christl. Erinner. S. 13).

Vergleich mit den verschiedenen Formeln der Christologie klar. Nach dem genus apotelesmaticum ist das Werk Christi ein Produkt der Wirksamkeit seiner göttlichen und menschlichen Natur, doketisch dagegen wäre es, Christi Thun allein von seiner Gottheit ausgehen zu lassen. So aber konstruiert R. seine Lehre von Geist und Wort,[1]) während Luther der ersteren Anschauung kongruente Formeln in der Gnadenmittellehre bildet. „Cum omnis vis et virtus instrumenti a causa Primaria sit, actum conversionis primario etiam Spiritui Sancto, a quo omnis influxus, Vis et Potentia promanat, Scripturae vero secundario, quatenus a Spiritu Sancto in lumine gratiae movetur, repanditur et in vivam operationem deducitur, ad scribendum statuo" (Quaestiones 26). Dem h. Geist kommen alle spezifischen Gnadenwirkungen zu, für die Schrift bleibt nichts mehr, wenn dem h. Geist bei der Bekehrung zukommt: „1. Den Geist und Krafft zum Worte geben. 2. Dass Wort außsenden und ausseen. 3. Das Hertz eröffnen durch vorhergehende Gnade / daß das Wort angenommen werde. 4. Einen guten Willen in uns erwecken / daß wir begehren das Wort zu betrachten. 5. Durch seine Gnade das eusserliche Wort erheben / in den rechten Gebrauch bringen. 6. Und dem Hertzen appliciren und zueignen" (Christl. Erinner. 42).[2]) Als R. wegen dieser Geringschätzung der Schrift als Gnadenmittel angegriffen war, suchte er in seinen Verteidigungsschriften für das äußere Wort eine höhere Bedeutung zu gewinnen, aber vergeblich, er mochte andere Ausdrücke wählen, inhaltlich änderte sich seine Ansicht nicht; was der Vordersatz zugibt, nimmt der Nachsatz wieder zurück:[3]) „Scripturae officium est, quod effective conferat, quae indicando et ostendendo repandit, ut Deum, Christum et vitam aeternam, sed exaltatam inque vivam operationem a Spiritu S. deductam; atque hoc nomine illam Securi assimulavi,

1) R. zieht selbst einen Vergleich mit den christologischen Formeln und bemerkt dann: „Innmaßen offenbahr ist / daß zwischen dem mündlichen (d. h. dem ewigen Worte) und beschriebenen nit eine solche genawe Vereinbarung zu finden / als zwischen den zwoen Naturen in Christo bekand wird" (Chr. Erinner. 41 ff.).

2) Was für die Schrift an Gnadenwirkungen noch übrig bleibt, sagt R. nicht, er beschränkt sich darauf zu konstatieren, daß „beyde Causae oder Ursachen (!) im Handel der Bekehrung zusammen sind" (Christl. Erinner. 37 cf. Quaest. S. 7).

3) Alle Bezeichnungen der Schrift als instrumentum und des Geistes als motor nutzen nichts, wenn sich nicht auch in ihrer Wirkung, der Bekehrung, der Einfluß der Schrift nachweisen läßt (Quaest. 26).

ligna, elevante eam fabro lignario, secanti" (Quaestiones 18).[1]) Der h. Geist schenkt auch nach diesem Satz der h. Schrift erst ihre gesamte religiöse Wirksamkeit. Hatte R. bisher gelehrt, Geist- und Wortwirkung erfolgten tempore simul, aber die erstere sei ordine naturae prius, so suchte er später der Wortwirkung in jeder Hinsicht den ersten Platz einzuräumen, nicht weil es Gott so geordnet hätte, sondern gemäß dem natürlichen Thatbestand, daß jeder, der Glied der christlichen Kirche ist, immer schon das äußere Wort gehört hat, ehe der Geist an ihm seine Arbeit beginnt; für R.'s prinzipielle Auffassung des Verhältnisses von Wort und Geist trägt selbst diese Konzession an die Gegner nicht viel aus, denn da, wo es sich um die wirkliche Bekehrung eines Menschen handelt, ruht doch aller Nachdruck auf der vorbereitenden Wirksamkeit des Geistes: „Dennoch ist hierauß zu schließen, daß zwar in der ordnung der eusserlichen Disciplin und unterweisung mündliche Worte und Sacrament vorhergehe / das ist / vorgetragen werde / weil aber dennoch niemand das mündliche wort des Evangelij und leibliche Zeichen kan / kan / kan fruchtbarlich vortragen / es geschehe denn durch Gottes Kraft und gnadenwirkung / die mit und bey dem wort ist / so ist ja GOttes Krafft und Gnadenwirkung das erste / das den anfang machet / daß das mündliche Evangelium fruchtbarlich vorgetragen werde" (Der Väter Lehre S. 137 cf. 102). R. sieht gerade den prinzipiellen Fehler der Gegner darin, daß sie zuerst das Wort aufnehmen wollen und dann erst von einer Geistwirkung reden.[2]) Mit diesem Vorwurf trifft er Luther,[3]) dem die Erkenntnis zu ver-

1) cf. „du wirst nirgend finden in meinem Büchlein / daß das gepredigte wort keine krafft im rechten heilsamen gebrauch habe / denn welcher Prediger das sagen würde / daß das gepredigte wort ... keine Krafft bey (!) sich hätte / dem solte man nur schweigen heissen" (Der Väter Lehre S. 114).

2) Der Irrtum der Gegner ist, „daß der H. Geist mit seiner Erleuchtung als die Häuptursache muß hernach erstlich folgen / wenn sie den Wagen des wort mit seinem Schatz angenommen und ins Hertz gebracht haben" (Der Väter Lehre 139).

3) R. hat sich Luthers Gedanken über Wort und Geist nur in sehr geringem Maße angeeignet. Das beweist die Glaubensposaune, wo er gerade zu den Äußerungen Luthers, die Wort und Geist zusammenbinden, keine Randbemerkungen macht, sie sich also nicht assimiliert. Luthers Glaubensbegriff hat R. dagegen verstanden. „Glaube machet, das Gottes Wort und Hertz ein Ding werden" (l. c. Nr. 29). Der Glaube ist das eigentliche Ziel der göttlichen Geistwirkungen, durch ihn wird Christus im Menschen geboren

danken ist, daß selbst, wenn Geist- und Wortwirkung nicht zusammenfallen, doch der letzteren immer die Priorität zukommt. Bei allen Aussagen R.'s nun, die fast ganz mit denen der kirchlichen Theologen übereinkommen, muß man stets mit der Möglichkeit einer bewußten Akkomodation rechnen,[1]) überall da, wo er den sachlichen und zeitlichen Unterschied zwischen Wort- und Geistwirkung verhüllt, spricht er nicht seine eigensten Gedanken aus.[2]) Diese ergeben ein anderes Bild. Die h. Schrift ist kein direktes Produkt des h. Geistes, sondern nur ein Abbild der Offenbarung des ewigen Wortes in den Propheten, das in deren Innerem verblieb. Die Schrift vermag darum auch nur zu zeugen und hinzuweisen auf die göttliche Gnade, sie selbst kommt nicht in die Herzen der Menschen, sie vermag nicht einmal aus eigener Kraft die Überzeugung von ihrer Göttlichkeit in ihren Lesern und Hörern zu erzeugen; nur dem Verstande teilt sie, wie jedes andere Buch, die in ihr niedergelegten Erkenntnisse mit. Als Offenbarungsurkunde enthält sie alles, was Gott den Menschen kundthuen will, neue Offenbarungen sind nicht mehr zu erwarten. Dies die Bedeutung der Schrift; neben sie tritt der Geist; von seiner erleuchtenden und die Menschen heiligenden Kraft ist das Verständnis der Schrift abhängig, erst recht gehen alle spezifisch religiösen Wirkungen auf ihn allein zurück. Nach zwei Seiten erstreckt sich vornehmlich die Thätigkeit des Geistes, einmal macht er erst die Schrift hell und wirksam und zweitens bereitet er die Herzen der Menschen auf den Empfang des Wortes vor. Diese zweite Thätigkeit des Geistes geht der Wirksamkeit der Schrift voran ordine naturae und der unverhüllten Meinung Rahtmanns nach auch wohl ordine temporis, er

---

und dadurch zugleich in ihm sittliche Aktivität hergestellt (cf. l. c. Cxr Nr. 87).

1) cf. solche Äußerung aus Akkomodation (Der Väter Lehre S. 126). Besonders da, wo sich R. mit Schwenkfeldt vergleicht, betont er geflissentlich seine Übereinstimmung mit der Orthodoxie: „Schwenkfeldius negat, Scripturam esse instrumentum et medium conversionis, ego contrarium ajo (?). Sch. dicit, Scripturam tantum externo inservire homini; Ego vero etiam objective consideratam animae et menti, hominique converso (!) succurere, ut per scripturam tanquam per canalem et Instrumentum conversionis, Sanctificationis et Salvationis reddamur participes, pronuncio“ (Quaest. 33 cf. S. 23).

2) Am besten verstanden und am klarsten und kürzesten wiedergegeben ist R.'s Lehre von J. G. Walch in seiner Bibliotheca Theologica II, 660, gut auch von Gaß (l. c. 239). Nicht gerecht seinen Abweichungen von der orthodoxen Lehre werden Tholuck (l. c. S. 338 ff.) und Schnaase (l. c. S. 243).

nimmt nämlich eine gratia praeparans an, die den von Natur Gott völlig fern stehenden Menschen religiös umschafft und ihn zur Beschäftigung mit der Schrift anregt. Diese gratia praeparans wird nicht allen Menschen zu teil, sondern nur denen, welchen Gott sie geben will. Dann richtet sich die Thätigkeit des Geistes auf die Schrift, die er deutlich und kräftig macht. Das will aber nicht sagen, daß der Geist nun durch die Schrift als sein Instrument wirkt, und diese in irgend einer Weise an dem religiösen Endresultat mitbeteiligt sei. Das Ziel aller Gnadenwirkungen Gottes ist der Glaube als aktiv sittliches Lebensprinzip.

So die Grundgedanken Rahtmanns. Man vermißt in ihnen eine Betonung des lebendigen Kirchenwortes als Gnadenmittel im Unterschiede von Schriftwort, dieser Mangel ist aber wohlverständlich, da das Wort für R. nur insoweit Bedeutung hat, als es Offenbarungsurkunde ist, und dies läßt sich nur von der Schrift behaupten. Wenig durchsichtig ist der Zweck, den R. mit der Behauptung verbindet, daß die Schrift auch ihrerseits Objekt der Geistwirkung sei, denn nicht nur ihr Verständnis, sondern auch ihre religiöse Wirkungskraft möchte er dadurch fördern, während in der That durch diese Annahme für die Schrift keine religiösen Wirkungen übrig bleiben. Der in sich deutliche Gedanke, daß der Geist in der Form der gratia praeveniens den Menschen innerlich erneuere und ihn dann zu der Schrift mit ihrem religiösen Erkenntnisinhalte leite, wird von der Tendenz durchkreuzt, der Schrift eine Stelle in dem Bekehrungsprozesse zu gewinnen, ohne daß doch das Wort wirklich jemals zum Mittel des Geistes würde.

Orthodox im Sinne seiner Zeit ist bei R. die Schätzung der Schrift als Erkenntnisquelle, als Gabe für den Verstand, heterodox seine Inspirationslehre, die weder an lutherische noch reformierte Gedanken, sondern an Schwenkfeldt und an Arndt anknüpft; von Arndt stammen auch die praktischen Motive, die ihn zur Trennung der Wort- und Geistwirkung führten. Die nähere Beschreibung der gratia praeveniens lehnt sich an Augustin an, mit dem R. auch die starke Schätzung der Sünde und den Wunsch, den Anfang der menschlichen Erneuerung als eine rein supranaturale That Gottes zu begreifen, gemein hat. Dies gelingt ihm durch die Annahme einer unvermittelten Geistwirkung, die als freie Gabe Gottes erscheint — ob auf Grund der Prädestination wie bei Augustin — läßt sich nicht sicher ausmachen. Gegenüber der Unsicherheit der orthodoxen Festsetzungen, wie weit das

menschliche Verhalten, als Hören, Lesen, Verstehen der Schrift auf göttliche oder menschliche Rechnung zu setzen sei, ist R. mit seiner Lehre religiös im Vorteil. In der Zueignung aller Gnadenwirkung an den Geist trifft R. mit Schwenkfeldt zusammen, aber auch lutherische Theologen, wie L. Hutter hatten kaum anders gedacht. Für die Abweisung der dauernden Immanenz des Geistes im Worte konnte sich R. auf Luther und die meisten lutherischen Theologen vor ihm berufen, er ist mit dieser Position ein Vertreter der kirchlichen Tradition, aber indem es ihm nicht gelingt, die Schrift mit in den Bekehrungsprozeß als notwendiges Mittel hineinzuziehen, entfernt er sich wieder von Luther und seinen Nachfolgern und wird dem religiösen Erlebnis, das die Gemeinde an der Schrift macht, nicht gerecht. Im Recht war er seiner Zeit gegenüber, wenn er wie Arndt sittliche Früchte von dem göttlichen Gnadenwirken erwartete und ein wirkliches Verständnis der Schrift wie der Theologie nur innerlich erneuerten, in der Heiligung lebenden Persönlichkeiten zusprach. Derselben Forderung diente seine Erneuerung des lutherischen Glaubensgedankens.

Abweichungen von der kirchlichen Lehre in anderen Fragen sind bei Rahtmann nicht zu bemerken, denn weder seine allegorische Exegese, noch sein verhüllter Chiliasmus können als solche beurteilt werden. Wo R. von der älteren lutherischen Tradition abweicht, erklärt sich dies nicht aus reformierten Einflüssen, sondern aus Einwirkungen von Augustin und Schwenkfeldt. Männer wie S. Franck und Weigel haben R. in seiner Gedankenbildung keineswegs angeregt. Bei seiner großen Belesenheit sowohl in der altkirchlichen, der mittelalterlichen, wie der reformatorischen Theologie läßt sich bei ihm nicht mehr im einzelnen ausmachen, welche Gedanken selbständig und welche von anderen übernommen sind. Wirklich neue Wege ist R. in der Lehre vom Verhältnis von Wort und Geist nirgends gegangen, und es ist ihm nicht einmal gelungen, aus den Gedanken der Vorzeit diejenigen herauszugreifen, die sich zu einer widerspruchslosen Gesamtanschauung vereinigen ließen. Seine Bedeutung für die Lehre vom Wert als Gnadenmittel besteht in höherem Maße darin, daß er der Orthodoxie geschichtlich den Anlaß zur Schöpfung ihrer Formeln gab, als in dem, was er selbst zum Aufbau dieser Lehre beitrug.

Die orthodoxe Lehre des 17. Jahrhunderts.

§ 24.

Die Gegner Rahtmanns.

Gegen Rahtmann erhob sich weitaus die größte Mehrzahl der damaligen lutherischen Theologen, [1]) weit über die Mauern Danzigs hinaus ging der Kampf, an Umfang und Bedeutung kann sich im 17. Jahrhundert nur die christologische und die synkretistische Kontroverse mit ihm messen. Die meisten Universitäten gaben ausführliche Gutachten ab, [2]) ein Theologenkonvent unter dem Vorsitz von Hoe von Hoeneg beschäftigte sich mit dieser Frage und gab ein ausführliches Urteil. [3]) Zahlreiche Streitschriften erschienen für und wider Rahtmann. [4]) In Danzig selbst kam nach Rahtmanns Tode eine friedliche Vereinigung zu Stande, [5]) die aber durchaus die orthodoxe Lehre enthielt; anläßlich der Äußerungen R.s war noch ein besonderer Streit über den gleichen Gegenstand zwischen Movius und Mislenta entstanden, der aber nur sehr geringe Bedeutung hat. [6]) Mehrfach im 17. Jahrhundert schien der Kampf mit erneuter Heftigkeit ausbrechen zu wollen, so als Musäus wegen Erneuerung des Rahtmannschen Irrtums angegriffen wurde, und dann noch einmal am Ende des Jahrhunderts. [7])

1) R. selbst wurde von seinem Kollegen, Corvin, aufs heftigste angegriffen, der die Sache auch vor die theologische Welt brachte. R. erzählt „unbescheidene Leute haben darüber auff öffentlicher Gassen mich molestiret und angefahren“ (Christl. Erinnern. 2).

2) Nähere Angaben weiter unten.

3) „Der Chur-Sächsischen Theologen widerholte Lehre von der Heil. Schrifft. Leipzig 1629.“ Diese oft unter dem Namen Hoe von Hoenegs citierte, in der Hauptsache aber aus der Feder J. Gerhards stammende Schrift war mir bisher leider nicht zugänglich. Nach den Citaten zu urteilen, enthält sie kaum etwas, was nicht schon in den Fakultätsgutachten stände. Das ist wohl verständlich, denn die Verfasser der Fakultätsgutachten wie des Theologenkonvents sind zum großen Teil identisch, besonders ist J. Gerhard zu beiden Malen beteiligt.

4) Die für R. erschienenen Schriften sind aufgezählt in Moleri Cimbria Literata III, die gegen R. gerichteten in Walchii „Bibliotheca Theologica“ T. II 660 ff.

5) Abgedruckt bei Hartknoch l. c. S. 813—816.

6) De controversia inter Mislentam et Lic. Movium orta. Iudicium Facult. Jenensis (bei Dedekennus in einer noch zu citierenden Sammlung S. 387).

7) Über Musäus siehe S. 269 ff. 1697 erschien: „F. C. Bucheri: Rathmannus redivivus, das ist, pietistische ubereinstimmung in dem artickel von

Zunächst fand man keineswegs in den von Rahtmann im Gnadenreich entwickelten Anschauungen etwas Anstößiges, ein Beweis, daß es zur Zeit als das Buch erschien, noch keine einheitliche, detaillierte Kirchenlehre über das Wort als Gnadenmittel gab, so wie es unsere ganze Darstellung der vorrahtmannschen Theologie erwies. Erst im Kampfe entstand das orthodoxe Dogma. Dies allmähliche Werden läßt sich an einem hervorragenden Theologen besonders deutlich studieren, nämlich an J. Gerhard. Seine einfache, nur in großen Zügen ausgeführte Theorie, wie sie in den Loci vorliegt, ist schon dargestellt worden, da sie in die Zeit vor Rahtmanns Gnadenreich fällt. Wie sich Gerhard für Arndts Bücher vom wahren Christentum erklärte, so hat er anfangs auch in einem Briefe für Rahtmann Partei genommen, als dieser ihm von den Angriffen auf sein Gnadenreich Mitteilung machte. Dieser von Rahtmann am Anfang seiner Quaestiones (S. 2) abgedruckte Brief Gerhards lautet: „Doleo tuo quoq; scripto, pio certe et erudito, haereseos labem affricari . . . Distinctio in Verbum Dei internum et externum, sano sensu usurpata, improbari minime potest, cum Aliud sit afflatus ille internus, quo Prophetas Deus allocutus, Aliud vero *ἀπεικόνισμα* illius afflatus ac Verbi interni in Sacras literas redactum. In ipso Homine est Verbum internum et externum; *ἐνδιάθετον καὶ προφορικόν*. Externum illud verbum, ut signum ac manifestatio est interni, ita ad illud nos deducit, quod asserere Swenkfeldianum esse, nemo dixerit, nisi quid fit Swenkfeldianus sese prius fuerit professus." Die Anerkennung Rahtmanns durch Gerhard bezieht sich freilich nicht auf die entscheidenden Punkte seiner Gnadenmittellehre, wohl aber auf seine ursprünglich von Schwenkfeldt herrührende Anschauung von der Entstehung der Schrift, die den Grund zu der scharfen Trennung von göttlicher Kraft und menschlichem Wort legt. Gerhard sah den ganzen Streit zunächst für eine Logomachie an, wie aus seinen Briefen hervorgeht. So schreibt er an Arndt, er hoffe „totum negotium iam compositum esse". Ebenso an Meißner.[1]) Als dann aber Gerhard selbst wegen Häresie angegriffen wurde, und man ihm Rahtmanns Irrtümer zur

---

der heiligen schrift mit den fanaticis". Für Rahtmann dagegen trat ein: C. Schützius „In manibus Rathmanni" Gedan. 1697. Über einen Streit gegen Statius und Prätorius über das Wort Gottes cf. Schnaase l. c. S. 262 ff.

1) In der Vita J. Gerhardi von E. R. Fischer, Lipsiae 1723, S. 300 und bei Tholuck l. c. 109.

Last legte,[1]) entschloß er sich nun entschieden gegen diesen Stellung zu nehmen: Sehr unangenehm war ihm dabei die Veröffentlichung seines oben mitgeteilten Briefes durch Rahtmann, und er sucht dessen Bedeutung in nicht gerade sehr einleuchtender Weise abzuschwächen: „D. Gerhardi vor der Zeit, ehe noch cardo controversiae recht bekannt, durch freundliches zuschreiben ausgelocktes (!) Briefflein hat M. Rathmann in seinen notis gleich als eine geladene Büchse an die Spitze gestellt, daß jedermann sich vorsehen soll" (aus einem Jenaer Gutachten). [2]) Gerhardt hat dann in zwei Fakultätsgutachten, wie in der Publikation des sächsischen Theologenkonvents das Wort gegen Rahtmann genommen.[3])

Die von Jena und den anderen Fakultäten ausgegangenen Gutachten sind nun die eigentlichen Quellen und Schöpfer der orthodoxen Lehre vom Worte Gottes, bei den folgenden Dogmatikern erscheinen sie als die Autoritäten in dieser Frage. Die Gutachten sind unter folgendem Titel zusammengefaßt: „Censuren und Bedenken von Theologischen Facultäten und Doctoren zu Wittenberg / Königsberg / Jehna / Helmstädt. Über M. Hermanni Rathmanni außgegangenen Bücher / und darinnen befundenen verwerfflichen Reden / so wol als irrigen Lehren verfasset / Und nunmehr Sampt außführlichen Widerlegung seines Gegenberichtlichen Extracts der notleidenden Warheit zu Steur / den Einfeltigen zum Unterricht / der zerütteten Kirchen zu befriedigung auff sonderbahres Begehren in offenen Druck gegeben. Jenae 1626."[4])

---

1) Cf. Vita S. 296.

2) Vita S. 336 Anm. d. Ebenso wollte Gerhard das Wort „Gelassenheit" nicht mehr brauchen „quia blandiri videatur somnis Fanaticorum, Weigelianorum, et Rosaecrucianorum" (Vita 301). Anerkennenswerter als diese „Wandlungen" Gerhards ist eine andere Antwort von ihm auf die Beschuldigung der Begünstigung von Ketzereien: „scripta sua minime ecclesiae regulam esse" (Vita 296).

3) „Et primum quidem 1628 mense Julio, iussu Serenissimi Saxoniae Electoris, responsum nomine collegii Theologici confecit lingua vernacula de natura, virtute et efficacia verbi divini, septem quaestionibus, praecipuis Rathmanni erroribus refutatis" (Vita 340). Unter den ungedruckten Schriften Gerhards befindet sich in Bibliotheca Ducali Gothana teste Er. Sal. Cypriani Catalogo p. 62 ein Liber *ἀνέκδοτος* de Controversia Rahtmaniana. Neue Gedanken in dieser Schrift sind kaum zu erwarten, nachdem sich Gerhard so oft und so gründlich über diese Sache ausgesprochen hat.

4) In diesem Bande finden sich außerdem noch einige Briefe der Rahtmann feindlichen Geistlichkeit, ein Schreiben des Danziger Rats an die Fakultäten und Schlußreden der Wittenberger Theologen. Das Helmstädtische

Ebenfalls abgedruckt finden sie sich in „Thesauri consiliorum et decisionum Volum. I Ecclesiastica continens M. G. Dedekennium 1623. Hernach aber in richtiger Ordnung, mit ganzen Sectionibus . . . vermehrt durch J. E. Gerhard. Hamburg 1671"; in diesem Appendix steht noch ein zweites Gutachten von Jena. Dieses wird nach Dedekennus citiert, die übrigen im folgenden verwandten Ziffern beziehen sich auf die zuerst angeführte Sammlung der Gutachten.

Die Einzelheiten der Widerlegung Rahtmanns haben heute kein Interesse mehr, sondern uns kommt es auf die positiven Gedanken an, die ihm gegenüber entwickelt wurden; nur die Gesamtbeurteilung Rahtmanns und seine Einregistrierung in bestimmte Ketzerkategorien will kurz skizziert sein. Am meisten in der Verketzerung Rahtmanns leistet das hochmütig gehaltene, in die Sache wenig eindringende Königsberger Gutachten, R. wird hauptsächlich mit dem ganz „schwenkfeldischen" getreuen Nürnberger Ratschlag in Verbindung gebracht (S. 80 cf. Dedekennus 227), ferner mit Öcolampad und Weigel (so die Helmstädter cf. Ded. 216), Carlstadt (Ded. 216), S. Franck (Ded. 220).[1]) Daneben glaubt man vor allen Dingen in dem Calvinismus und seinem absolutum decretum den Schlüssel für Rahtmanns Behauptung von der Unkräftigkeit des äußeren Wortes zu finden (S. 31 Ded. 227 ff.), und damit zusammenhängend macht man seiner Gnadenmittellehre den Vorwurf, sie lasse den göttlichen Universalismus nicht genügend ans Licht treten (55). Schriftmäßigkeit und Durchsichtigkeit wird an seiner Lehre vermißt (S. 130 und für die zweite Behauptung das ganze Wittenberger Gutachten).[2])

Gutachten ist nicht von der ganzen Fakultät unterschrieben, sondern nur von 2 Professoren. Den Grund erfahren wir in einem Schreiben M. Walthers: „daß unser Calvinomixtus (sc. Calixt) alles und jedes, was in der Frage vom Worte Gottes von Rathmannscher Seite gelehrt wird, einfach gut heißt, und daß auch Berkelmann nicht eben anderer Meinung ist, weßhalb denn Strube in seinem und meinem Namen an Dr. Cramer geschrieben und ihm mitgetheilt, was unser beider Ansicht" (bei Tholuck S. 102).

1) Sein Eintreten für Schwenkfeldt ist Rahtmann besonders verargt worden (137 u. Ded. 216 u. 220).

2) Das erste Jenaer Gutachten unterzieht auch andere theologische Anschauungen R.'s, wie sie seinen früheren Schriften zu entnehmen sind, der Beurteilung. Der Eifer in dem Artikel von den guten Werken wird gelobt, „da das der Zeit Not ist" (S. 88); dagegen wird die Zurücksetzung (!) des Glaubens und die Ineinanderwirrung von Wiedergeburt und Erneuerung getadelt (S. 90 ff.). Der melanchthonische Lehrtypus verurteilt hier den genuin lutherischen. Berechtigt dagegen wird der Vorwurf sein, daß R. auch vom

Zutreffendes und Unzutreffendes ist in diesen Urteilen miteinander verbunden; neben dem ehrlichen Wunsch, den geschichtlichen Zusammenhang von Rahtmanns Gedankenwelt zu verstehen, erheben sich die Versuche, Beziehungen Rahtmanns zu den bestgehaßten Irrlehrern aufzufinden und ihn in ihre Reihen einzustellen. Bis auf das Königsberger und das Helmstädtische Gutachten, sowie den Extrakt des Gegenberichtes,[1]) ist die Polemik gegen Rahtmann sachlich und für das Verständnis des vorliegenden Problems förderlich. Der Schranken der theologischen Erkenntnis ist man sich auch auf orthodoxer Seite durchaus bewußt und man meint nicht, daß theologische Formel und religiöse Realität sich decken. Wie bei der Entstehung der Sprache und des natürlichen Wortes ein Geheimnis bleibt, so wird auch nie ohne Rest erkannt werden, wie Gottes Geist und menschliches Wort sich einen: „Kan doch Menschlicher Witz nicht völlig begreifen / welcher Gestalt der Sinn und Verstand in menschlichen Schriften mit den eusserlichen Worten vereinbahret / und bezeuget doch die Erfahrung / daß er wahrhafftig in derselben zu befinden ... Wie solte denn ein Theologus verbunden seyn das hohe Geheimnüß daß Gott der Herr seinen Rath und Willen in der Heiligen Schrifft uns geoffenbahret und also den innerlichen Verstand und Meinung mit den eusserlichem Wort in der Heil. Schrift vereiniget / also zu beschreiben / daß es menschliche Vernunft völlig begreifen könne / muß doch ein jeder bekennen / daß man die Art und Weise der Vereinigung des Leibes Christi mit dem gesegneten Brod im H. Abendmahl nicht kan vollkömmlich verstehen noch ausreden / gleichwohl wird deßwegen kein rechtgläubiger Christ dieselbe verneinen“ (Ded. 210 b).[2]) Trotz dieses

Abendmahl „verdächtig und undeutlich“ rede, „gedenket niemals der mündlichen Niessung der wahrhafftigen Gegenwart des Leibes und Blutes Christ“ (Jenaisches Gutachten Schluß). Die Trennung des Göttlichen und Irdischen im Gnadenmittel des Worts konnte nicht ohne Einfluß auf die Beurteilung der anderen Gnadenmittel sein. In der Christologie scheint R. stark die Einheit des Sohnes mit dem Vater betont zu haben, so wenigstens werden die Vorwürfe zu deuten sein, die ihm der Jenaer Sendbrief über seine Behauptung macht: „Christus sey gewesen der Wille seines Vaters. Er sey darumb Gottes Sohn / weil er das ewige Wort des Vaters.“

1) Dieser scheint in der Hauptsache auch von J. Gerhard verfaßt zu sein, da er öfter in der ersten Person von sich spricht. Die Härte der Polemik ist verständlich, da R. sich in seinem Gegenbericht sehr hochfahrend benommen hatte, aber durch diese Schrift wird, obwohl sie die längste ist, das theologische Problem am wenigsten gefördert.

2) Gerade der Vergleich mit dem Abendmahl, dem man auf lutherischer

Bewußtseins des nur relativen Wertes theologischer Formeln, sucht man doch das Verhältnis von Wort und Geist denkend zu ergründen. Das Problem wurde zunächst dahin gestellt, ob der Inhalt des Wortes in der Form enthalten ist, oder ob die Form nur auf den Inhalt hinweise und ihn nicht gleich mit sich brächte.[1]) Die zunächst ohne jede Rücksicht auf das religiöse Gebiet ganz allgemein gegebene Antwort lautet, der Sinn und die Meinung ist nicht allein „significative Deutungsweise / sondern auch unitive Vereinbahrungsweise" (Ded. 210 b) im Worte enthalten, dem äußeren Schall und dem geschriebenen Buchstaben kommt als solchem keine Bedeutung zu, aber beides kommt auch so allein nie vor, sondern der Buchstabe hat immer einen von der Vernunft des Menschen ihm mitgegebenen Inhalt bei sich „... aber wie der ledige Laut und Thon keine verständige Reden gebieret / sondern es muß die menschliche Vernunfft einen gewissen Verstand und Meynung drein legen und einschliessen / also machen die blossen Buchstaben keine leserliche Wort / wo sie nicht von der Vernunfft und Kunst des Schreibers und Lesers gleichsam animiret und zum Verstand förmlich auffeinander gefügt werden" (S. 113).[2]) Auf die h. Schrift angewandt, ergeben diese Sätze, daß jede Betrachtung falsch ist, die in ihr nicht Form und Inhalt zusammenschaut: „Die Schrift muß zugleich und fürnemlich nach der Meynung und Verstand betrachtet werden / als ohne welchen sie nichts ist / als eine eusserliche

---

Seite immer besondere Gedankenarbeit zugewandt hatte, zeigt, daß die orthodoxe Theologie sich der Schranken ihrer Leistungen reichlich in dem Maße bewußt war, wie die Theologie anderer Zeiten, und daß sie wohl zwischen dem religiösen Thatbestand und der theologischen Verarbeitung zu unterscheiden wußte. Auch suchte man, so gut wie man es verstand, mit dem Gedanken Ernst zu machen, die Theologie sei ein habitus practicus. Mit den subtilsten Distinktionen ist den „gemeinen Leuten nicht im geringsten dient zu ihrem Christentumb / unnd kan sich damit keiner an seinem letzten Ende trösten" (148).

1) „Es ist hievon kein Streit / ob nicht die eusserlichen deutenden Wörter seyn signa oder Zeichen des innerlichen Wortes oder Sinnes / denn das wird zu beyden Teilen gestanden / aber daran stösset sichs / daß R. das innerliche Wort / das ist / den Sinn und Verstand von dem eusserlichen Wort trennet" (Ded. 209 b).

2) In C. V. des Jenaischen Gutachtens werden viele psychologisch sehr richtige Betrachtungen über die Bedeutung des Wortes und der Sprache angestellt, sonderlich ihr Wert als Kommunikationsmittel unter den Menschen wird klar herausgestellt. Die Schrift ist ein ingeniosum und utilissimum inventum et artificium (S. 108 cf. 111).

Schrifft" (26 cf. Ded. 204). „Wann man aber die Schrifft nur materialiter[1]) betrachtet / nach den Syllaben und Wörter / wie dieselbe auff dem Papier gezeichnet sind; so leugnen wir garnicht / daß die eusserliche Schrifft ein Zeichen sey des innerlichen Worts im Hertzen der Propheten und Aposteln" (38).[2]) Diesen Voraussetzungen gemäß wird der Rahtmannsche Wertunterschied zwischen einem inneren Wort in den Herzen der Propheten und dem äußerlichen der Schrift abgelehnt, ebenso wie die sich daran knüpfende Folgerung, das erstere sei die causa des letzteren.[3]) Das innerliche Wort in den Aposteln und das aufgeschriebene ist eins „1) essentialiter quoad sensum, 2) efficienter quoad fructum" (27 cf. Schlußreden Nr. 6), nur einige nach scholastischer Methode gewonnene Unterschiede werden zugegeben; so ein Unterschied Subjecto „denn das eingegebene Wort besteht im Hertzen / das beschriebene Wort bestehet im Buche e. c. t." (S. 28). Bei Rahtmann kam die Schrift nur indirekt von Gott, bei seinem Gegner ist sie eine direkte Gottesgabe, die Orthodoxie nimmt eine Schrift-, Rahtmann eine Personalinspiration an. „Von weme das Wort Gottes herkömpt / von deme kömpt auch die Schrifft her / quia nullum est inter utrumque discrimen" (157). Die Schrift ist ein direktes, göttliches Produkt, „Dennoch aber ist das beschriebene Wort auch die himlische Weißheit selber . . ." (285). „in und durch ihre (sc. der Apostel) Predigt ist das Geheimniss / so in Gott verborgen gewesen / kund gethan" (Ded. 206ff.). Weil die Apostel nur Medien und Handlanger waren, behielten sie nichts von dem, was Gott ihnen gab, sondern legten alles unverkürzt in der Schrift nieder" (cf. Ded. 217). So liegt schon in der Auffassung von der Entstehung der Schrift eine Grunddifferenz zwischen Rahtmann und seinen Gegnern. Für R. ergab sich aus seiner Auffassung der Inspiration mit Notwendigkeit eine Trennung von Wort und Geist, für die Orthodoxie aus der ihren die stete Verbindung von Wort und Geist. „Vors andere / wie die H. Schrifft

---

1) Formaliter und materialiter werden in der Zeit der Orthodoxie noch im Sinne des Aristoteles d. h. in einem unserer Auffassung fast entgegengesetzten Sprachgebrauch genommen.

2) „Der Ursprung aber des Irrthumbs kömpt daher / daß er (sc. R.) die Schrifft / nach dem eusserlichen zufälligen adjacente / bloß als Schrifft in ihren eusserlichen Apicibus, Sylben und Wörtern betrachtet" (S. 70 cf. Ded. 203).

3) cf. S. 36 und Wittenberger Schlußreden Nr. 11, wo aber zugestanden wird, daß das eusserliche Wort „nach Anleitung" des inneren von den Aposteln geschrieben ist.

vor unsern lesen und meditiren ist Scriptura θεόπνευστος ... Also ist sie auch vor unserm lesen unnd meditiren eine Kraft Gottes (Ded. 271). Die Aussagen über das Gnadenmittel hängen auf das engste mit der Inspirationslehre zusammen und von hieraus versteht sich, wie die Orthodoxie zu dem Satze von der dauernden Immanenz des göttlichen Geistes im Worte gekommen ist: „So hat demnach die Schrifft immerdar an sich die potentiam oder eine Krafft zu wirken / zu erleuchten und zu bekehren“ (S. 425). Das ist der Zentralgedanke der orthodoxen Lehre, wie sie im Streit gegen Rahtmann entstand. Diese Aussage wird nun näher bestimmt. Jene Kraft ist keine der Schrift von Natur eigentümliche, sondern eine ihr vom heiligen Geiste mitgeteilte, der Schrift soll nicht etwas zugesprochen werden, was sensu stricto nur Gott gebührt und erst hernach der Schrift verliehen ist: „Es ist nicht die Frage, ob die Krafft der Bekehrung ursprünglich der Heil. Schrifft tanquam causae principali zustehe / denn daß solcher Gestalt die Kraft der Bekehrung allein dem H. Geiste zustehe / gestehen wir gerne / sondern das ist die Frage, ob nicht die Krafft der Bekehrung der H. Schrifft / als causae instrumentali ... mitgetheilet sey“ (Ded. 225 a cf. besonders 240 u. 242). „Das gebackene Brot hat eine Krafft den Hunger zu stillen / und den Menschen zu ernehren. Der Wein den Durst zu vertreiben / und den Magen zu erwärmen ... Welche Gleichnis wir nicht solcher gestalt einführen / als wenn wir wollten dem Wort Gottes eine natürlich und subjective inhaerentem, viel weniger eine magicam virtutem un Krafft zuschreiben“ (S. 387). Man wird diese Erklärung bei jeder Opposition gegen den orthodoxen Lehrtypus im Auge zu behalten haben und nicht vergessen dürfen, daß auch diese Theologen die Bibel keineswegs an die Stelle Gottes setzen wollten und ihr etwa naturhaft magische Kräfte zuschrieben. Daß die Schrifft als „ein kräfftiges Mittel“ die Macht und das Licht zur Bekehrung hat (186), stammt vom Geist als der „causa principalis“. „Also hat das gelesene unnd gepredigte Wort Gottes hyperphysice und durch des heiligen Geistes Ordnung an sich potentiam illuminandi et convertendi“ (51). Diese Sätze scheinen zu der Annahme zu führen, daß für die Gegenwart das Wort allein causa aller Gnadenwirkungen sei, wenn auch ursprünglich diese causa eine ihr mitgeteilte ist. Dennoch führen auch die Theologen dieser Zeit alle religiösen Wirkungen auf zwei gegenwärtig wirkende causae zurück, auf Wort und Geist. Beide Gedankenreihen, sowohl die, daß der Schrift immer auch außer Gebrauch (extra usum)

die göttliche Kraft einwohne, wie die Annahme von der stetigen Wirksamkeit des Geistes, entsprechen religiösen Erlebnissen. Die eine will dem religiösen Wunsche Ausdruck geben, eine Garantie für das stetige Vorhandensein des göttlichen Gnadenmittels auch abgesehen von dem menschlichen Gebrauch zu haben. Gottes Wort bleibt Gottes Wort, auch wenn wir's nicht annehmen, die Sonne bleibt Sonne, auch wenn wir ihre Strahlen abwehren: „Dennoch aber so ist das eusserliche Wort an ihm selbst per se et actu primo [1]) allezeit ein kräfftiges lebendig machendes Wort / es ist und bleibt die Krafft Gottes selig zu machen / ob es schon actu secundo wegen des Menschen Unglauben nicht seelig macht" (S. 30 cf. 51, cf. 545 Ded. 271). Das gilt auch von Wahrheit und Kraft der Schrift, die da bleiben, wie sich auch die Menschen dazu stellen: „Gleich wie das Göttliche Wort an und vor sich selbst ein kräfftiges Wort ist und bleibet / und seines Lebens Krafft bey sich hat / ob zwar die Gottlosen durch dasselbe nicht lebendig gemachet werden / also hat es auch sein formale internum, nemlich den rechten Sinn und Verstand allezeit bey sich / ob zwar die Ketzer denselben nicht hieraus in ihrem Gemüthe concipiren und fassen" (Ded. 218 b). Nur wenn man die Schrift stets mit dem Geist verbunden dachte, glaubte man den Universalismus des göttlichen Heilswillens sicher festhalten zu können, bei einer Trennung von Wort und Geist fürchtete man von dem immer sich gleichbleibendem Heilswillen auf einen geheimen Willen Gottes zurückgedrängt zu werden, diese Beobachtung hatte man an Rahtmann gemacht, welcher „der heiligen Schrifft den Actus primus und potentia movendi perpetuo conjuncta ausdrücklich entzogen / und der gnädige Wille Gottes / alle Menschen durchs gehörte Wort zu bekehren / eingezogen / unnd nur auff gewisse Personen so Gott aus blossen Rathschluß bekehren wolle / restringiret wird" (S. 55 cf. Wittenberger Schlußreden Nr. 15 und die dort gebotene Auslegung von Aug. V, auf die sich R. berufen hatte). Rahtmann war zu seinen Sätzen durch die Beobachtung der Empirie gekommen, daß Gottes Wort häufig wirkungslos bleibe, die Orthodoxie berief sich gleichfalls auf die religiöse Erfahrung und schloß vom effectus auf die causa: „Welches Wort uns Menschen Göttliche Weißheit giebet / uns erleuchtet / uns widergebieret / den

1) d. h. seiner objektiven Beschaffenheit nach im Gegensatz zum Gebrauch, der durch actus secundus ausgedrückt wird; actus primus und secundus entsprechen in unserem Sprachgebrauch Potentialität und Aktualität.

Glauben in uns wirket / uns tröstet und uns selig machet / dasselbe hat auch eine innerliche Krafft zu unterweisen, zu erleuchten / wieder zu gebähren / den Glauben zu wirken / zu trösten und selig zu machen. Ursach / denn eine jede Wirkung rühret aus einer Krafft her / actus secundus praesupponit primum, operatio virtutem" (Ded. 234b, Gutachten 134). Diese Darlegungen werden den Nachweis geliefert haben, daß der orthodoxe Hauptgedanke der steten Immanenz des Geistes im Wort nicht aus dem Wunsche nach einer recht massiven, handfesten Formel für magische Vorstellungen entsprungen ist, sondern aus dem Motive, dem religiösen Erlebnis an der Schrift wie der Sicherheit, Stetigkeit und Universalität des göttlichen Heilswillens Ausdruck zu geben. Seiner Grundtendenz nach ist dieser Satz nur eine Spezialisierung der allgemeinen religiösen Wahrheit: Gott ist stets bereit, uns zu retten, ehe wir etwas thun; Gottes Heilsthaten sind objektiv stets vorhanden, ebenso auch die von ihm geordneten Mittel, noch ehe sie an dem einzelnen Menschen wirksam werden. Mit dieser Auffassung der Formel extra usum muß sich aber zugleich die Anerkennung der Thatsache verbinden, daß sie sehr leicht zu magischen Vorstellungen Anlaß geben konnte, und daß dieser Satz wirklich von manchem gebraucht worden ist, um die „objektive" Herrlichkeit der Bibel zu preisen, als ob's damit genug und ihr Gebrauch und Wirken etwas Nebensächliches wäre; [1]) aber von den Theologen, die Rahtmann gegenüber diese Lehrform begründeten, wurde so nicht geurteilt. Sie waren sich der Gefahren dieser Lehrweise wohl bewußt, auf verschiedene Weise suchen sie ihnen zu begegnen, zunächst durch die Behauptung, daß die Frage nach der Wirksamkeit des Wortes extra usum nur eine sekundäre sei, sie „gehöret nicht eigentlich zu

1) Schon der folgende Satz, der in dem zweiten Jenaer Gutachten steht, nähert sich dieser Auffassung: „Wenns geschehe / daß alle Zuhörer in der Kirchen schlieffen / und keiner zuhörte / könte man doch darum nicht sagen: der Prediger habe nicht Gottes Wort gepredigt / sondern es ist und bleibet Gottes Wort und ein kräfftiges (!) Wort die Menschen hörens oder lassens" (Ded. 272a). Ein sehr gefährlicher Satz zur Einschläferung des Predigers! Gottes Wort soll doch nur zum Zweck des Verständnisses gepredigt werden. Derselbe Gedanke kommt in der Motivierung der Ablehnung eines Vergleiches von Wort und Sakrament zum Ausdruck: „es hat eine andere Gelegenheit mit den H. Sacramenten / als mit dem geschriebenen Wort Gottes. Die Natur ratio formalis der H. Sacramenten bestehet nach Göttlicher Ordnung in usu et actione ..." (Ded. 273a). Als ob dies nicht vom Wort erst recht gälte! cf. Luther S. 30 ff.

den Glaubens-Artikeln / oder zu den Hauptfragen Rathmannischer Streitigkeit / sondern sie ist aus der Hauptfrage von der Natur / Krafft / und Wirkung des geoffenbahrten und geschriebenen Worts Gottes entstanden / und können von derselben auch rechtgläubige Kirchen-Lehrer unterschiedlich sentiren, und gleichwohl die Einigkeit des Glaubens und Geistes untereinander erhalten" (so die Jenaer Ded. 268a).[1]) Ferner suchte man durch nähere Bestimmungen alles Anstößige an der Behauptung von der dauernden Immanenz des Geistes im Worte zu beseitigen, so indem man sie auf den Inhalt und nicht etwa auf die äußeren Buchstaben bezog und dann diese Art der Vereinigung genauer beschrieb, ohne freilich mit den Bestimmungen von meist negativem Charakter — non ex physica necessitate, non ex absoluta quadam necessitate, sed ex libera Dei voluntate, non visibiliter, sed mystice et invisibiliter (wie im Abendmahl Ded. 264b cf. 266) — etwas wirklich Vorstellbares auszusagen. Wirksamer wurde die Gefahr, die in dieser Formel liegt, durch den Hinweis bekämpft, daß uns die Schrift als solche gar nichts nützt, sondern nur dann, wenn wir sie gebrauchen und nicht bloß äußerlich hören und lesen, sondern mit dem religiösen Verlangen nach ihrem Kern, Jesu Christo: „Und gehöret demnach das lesen und hören zu der Ordnung und rechten Strasse / darauff man von Gott zur Bekehrung und seligmachenden Glauben gelanget / nicht aber unter die Zahl der Ursachen / welche unsere Bekehrung schaffen und wirken" (548). „Wo du nicht suchest in diesem Buch das verbum caro factum est, so were dir besser ein Marcolfum oder Ulenspiegel gelesen. Es ist alles umb diß verbum zu thun / was geschaffen und geschrieben ist: Er ist der Herr der in Krippen und Marien in den Armen liegt / wer es nicht glaubet / dem ist diß Buch nichts nütze . . ." (363). Das sind echte Gedanken Luthers, Christus in der Schrift gesucht und vom Glauben ohne Ver-

1) Die Wittenberger haben thatsächlich von dem extra usum nichts wissen wollen, wenn sie dabei auch der oben von uns angegebenen Grundtendenz der Formel zustimmten: „Wenn etwa Lutherische Theologi fürgeben, daß in den eusserlichen (!) Wortens des Predigers die Krafft und Macht Gottes sey eingeschlossen oder angehefftet / so verstehen sie keine inclusionem Physicam et localem; sonder allein die nahe conjunction, Vereinigung oder Zusammenknüpfung des gepredigten Wortes unnd der göttlichen Krafft / so dem Worte als dem erwehlten medio vom H. Geist als der causae principali mitgetheilet wird" (bemerke das Präsens. Wittenb. Schlußreden Nr. 24). Sie sagen, das „Wort habe an sich selbst eine göttliche Krafft, die Leser und Zuhörer zu bewegen" (l. c. Nr. 13).

dienst gefunden, bringt Gottes Gnade. Wie fern liegt doch hier die Meinung, allein der tote Besitz der Schrift mache selig![1]) Die in der Bibel enthaltene Kraft wirkt nicht mechanisch, sondern nur unter der Voraussetzung der menschlichen Rezeptivität: „Als denn aber exeriret sich actu secundo solche Krafft / wenn die Schrifft andächtig gelesen" (425). „so ist auch die Frage von der thätlichen Wirkung de actu secundo, ob der H. Geist durch das gepredigte und geschriebene Wort Gottes die Menschen wolle erleuchten / bekehren und selig machen / wenn sie es nicht hören / lesen / betrachten / denn darauff wird allerseits mit nein geantwortet" (Ded. 270 b). Es sind rein mechanische Akte, welche der natürlich-menschlichen Freiheit unterstehen, die hier zur Auslösung der göttlichen Kraft erfordert werden.

Die Orthodoxie hat sich durch alle diese Kautelen redlich bemüht, magische Gedanken von der Annahme der dauernden Immanenz des Geistes im Worte fernzuhalten, eine Gefahr aber blieb stets bei dieser Formel, nämlich die Quieszierung des heiligen Geistes, die Ersetzung der Wirkungen des lebendig gegenwärtigen Gottes durch die eines einmal vor langen Zeiten durch göttliche Wirksamkeit entstandenen Buches; das hätte Deismus auf dem Gebiet der Erlösung bedeutet. Dem entging die Orthodoxie dadurch, daß sie auch die Vorstellung des instrumentalen, gegenwärtigen Wirkens des Geistes durch das Wort reproduzierte. Beide Anschauungen scheint man sich so vermittelt zu haben, daß man beim Wirken der Schrift jedesmal noch einen besonderen Akt des Geistes annahm, mit dem er sich zu diesem einst von ihm hergestellten Organ von Neuem bekannte: „Als denn aber exeriret sich actu secundo solche Krafft, wenn die Schrifft andächtig gelesen / und also vom heiligen Geist zu einem actu secundo wirkenden Mittel gemacht wird" (425). Eine wirkliche Theorie aber, die beides mit einander harmonisch eint, liegt nicht vor; man begnügte sich, wenn man dem

1) Rahtmann hatte einen ähnlichen Vorwurf erhoben, aber mit Entrüstung wies es der Gegenbericht ab „gleich als wenn wir die Bibel an ihr selber / wie sie gedruckt / gebunden / und in den Bibliotheken stehet / und das Wort Gottes / so man daraus nimmt / und wieder den Teufel gebrauchet / aller massen für ein ding achteten / und den bösen Geist / so bald mit dem papiernen Buch oder gebundenen Bibel / als mit dem daraus im Glauben genommenen Worte begegnen und widerstehen könnten" (361). Die „tote" Orthodoxie wußte sehr wohl etwas von dem lebendigen religiösen Gebrauch der Schrift.

religiösen Erlebnis von dem gegenwärtig wirkenden Geiste Ausdruck geben wollte, von dem h. Geiste zu reden, der durch die Schrift wirkt, „welcher in und durch die Schrift lehret bekehret erleuchtet und sein Gnadenwerk bei uns fortsetzet“ (144 cf. 149 u. 505); reflektierte man dagegen auf die in der Vergangenheit liegende gottgewirkte Entstehung der Schrift, so sagte man, das Wort ist allein hinreichend kräftiges Gnadenmittel.

Geist- und Schriftwirkung sind immer in Einheit mit einander zu verbinden, das Resultat ist das Produkt beider Kräfte, nicht aber so, daß der Geist die religiösen und das Wort die intellektuellen Wirkungen erzielte, sondern von beiden gehen Gnadenkräfte aus; das Wort ist nicht ein instrumentum passivum, das keine Kraft in sich hat, sondern es nimmt vermöge der ihm immanenten Gotteskraft selbstthätig teil an der Bekehrung des Menschen. „So coniungiren wir demnach Geist und Schrifft in actu tum considerandi, tum operandi: Das ist / man rede gleich von der Schrift / was sie sey und wozu sie diene / oder was sie in der That wirke / so lassen wir sie niemals vom Geist absondern und trennen“ (547). „Denn nicht der heilige Geist für sich an seinem Ort / auch nicht das Wort für sich an seinem Ort erleuchtet und bekehret, sondern es ist einerley Erleuchtung und Bekehrung / welche vom H. Geiste durchs Wort / als durch sein heiliges bequemes Mittel anfehet und außgehet“ (493 cf. 71, 64, 561, Ded. 252 b, 266 b). Dem h. Geist gehört die Wirkung als causa principalis, dem Wort als causa instrumentalis (43), aber nicht als einem instrumentum passivum, sondern als einem instrumentum activum „als ein lebendiges kräftiges Werkzeug“ (Ded. 267 b cf. 246 b ff.). „Summa in der Bekehrung zu Christo / ist der himlische Lehrmeister unnd Thorhüter nicht ohne das Wort / als den Schlüssel / noch das Wort und Evangelische Lehre ohne den Lehrmeister / und ausser der Hand des Ostiarii“ (169).

Diese Sätze der Orthodoxie schließen mit Notwendigkeit die Annahme einer unvermittelten, vom Worte getrennten Geistwirkung aus,[1])

1) Von dem natürlichen Besitz des Menschen ist erst recht nichts an religiösen Anregungen zu erwarten (Ded. 220 a, 222 a, 257 b. Gut. 174); obwohl ein solcher nach Röm. 2, 14 angenommen wird, „Das Gesetz der Natur ist gleichsam auch ein Göttliches Wort“ (Ded. S. 238 b) Auf wessen Rechnung freilich die notwendige Vorbereitung auf die Schrift, z. B. das „andächtige Lesen“ und das Verlangen, das Wort puro ac bono corde aufzunehmen (Ded. 388) kommt, sagen die Theologen nicht, R. ließ die Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil deutlicher hervortreten.

man bleibt sich bewußt, daß die Benutzung des Wortes für Gott nicht absolut notwendig ist — „Denn Gott der Herr könte auch ohne das Wort den Menschen bekehren . . . aber placuit Deo“ (Ded. 240 b) —, aber man ordnet sich mit Recht der geschichtlichen Ordnung des göttlichen Willens unter, zumal eine unvermittelte Geistwirkung nicht mehr als das Wort leisten könnte: „Wo das Wort nicht hinkömpt / da kömpt auch der heilige Geist nicht hin“ (168). Alles, was Rahtmann von der ordine Naturae vorangehenden Geisteswirkung erwartete, leistet die Schrift selbst, sie bereitet sich den Boden für ihre Aufnahme und bringt das richtige Verständnis mit sich. „Es folget contra Raht. daß der Schrifftlicht und Wissenschaft ordine naturae müsse ehe im Menschen seyn / als das Liecht und Erleuchtung des heiligen Geistes / welchen das Schrifftlicht lebendig . . . und . . . kräfftig macht“ (180 cf. 181). Die hier scheinbar vollzogene Scheidung von Geist und Schrift erfolgt nur, um zu zeigen, daß ihr Verhältnis umgekehrt zu bestimmen wäre, als Rahtmann es gethan hat (cf. 170), denn in Wirklichkeit will man auf orthodoxer Seite von einer solchen Trennung, auch wenn sie nur logischer Art ist, nichts wissen (cf. S. 187). „Was aber anlanget illuminationem passivam, die Erleuchtung des menschlichen Hertzens / oder das geistliche angezündete Liecht im menschlichen Hertzen / so were es gantz falsch und Schwenkfeldisch / wenn man sagen wolte / das solches Liecht für dem gelesenen und gehörten Wort / sive temporis / sive ordine naturae fürhergehe: Scripturam enim per ipsam attentam scripturae lectionem cognoscimus, atque ita illuminamur“ (Wittenb. Schlußreden Nr. 21 cf. S. 505 Ded. 253). Die Schrift wirkt selbst den Glauben, als ihr Korrelat: „Nun aber gehet der Glaube nicht dem Worte vor / denn er hanget an dem Wort Gottes / als ein Kind an seiner Mutter Brüsten“ (171). Freilich ist der Glaube auch eine That des Menschen, aber eine solche, die er erst in Kraft und auf Grund der Schriftwirkung vollbringt, die er anderseits aber auch durch sein Widerstreben ablehnen kann, ohne daß darum die Schrift wirkungslos würde. Das Wort wirkt stets, nur die Art seines Effektes ist vom Menschen abhängig: „das gepredigte Wort / welches die Gottlosen hören / hat eben so wohl seine Göttliche Krafft in und bey sich / als dasselbe Wort / so die Gläubigen hören“ (Ded. 272 a). „daß aber die thätliche kräfftige Wirkung nicht bey allen Menschen erfolge / geschehe durch ihre eigene Schuld und Hindernüß weil sie dem H. Geist / welcher durchs Wort sowohl in ihnen als in andern

Menschen wirken wolle / muthwillig widerstreben" (Ded. 214 b). Diese Betonung der Objektivität des göttlichen Gnadenmittels und seiner Unabhängigkeit von menschlichem Thun erscheint in gleicher Weise wieder bei der Bestimmung des Einflusses, den der Prediger auf das verkündigte Wort übt. Denn nach orthodoxer Lehre ist keineswegs bloß die Schrift Gnadenmittel, sondern das Kirchenwort ist es auch, in ihm waltet ebenfalls der Geist, es ist „in der Wahrheit einerley Lehre / Trost / Erinnerung und Ermahnungs Wort / welches man mit den Ohren höret / mit dem Munde prediget und bekennet / mit dem Hertzen fasset / empfindet / glaubet / mit der Feder zum Gedächtnüs auffzeichnet / oder andren vorschreibet" (305). Von Christus wird gesagt, daß er „mit seinem Verdienst / Krafft / Leben und Sieg sich nicht allein in das verbum visibile, sondern auch audibile nach seinem heiligen Willen und Rath insinuiren . . . gleichsam versenken wolle" (362).[1]) Man hatte das lebendige Empfinden, daß Gottes Geist allewege in der Kirche waltet und da gegenwärtig ist, wo sie ihre Zeugenthätigkeit übt. Darum eignete man den h. Geist nicht den Personen, sondern dem Amte der Verkündigung zu, nicht aus dem hierarchischen Interesse an einem „Amtsgeist", sondern weil man wußte, Gottes Geist will nur da sein, wo wirklich die Absicht vorliegt, sein Wort zu predigen und religiöses Leben zu wecken; diese Absicht der Kirche hat sich ihren sichtbaren Ausdruck geschaffen im Predigtamt und sie bleibt bestehen, wie auch der persönliche Wille und die ethische Zuständlichkeit des jeweiligen Amtsträgers sein mag,[2]) daher muß man unterscheiden „zwischen der Assistenz des H. Geistes / was anlanget die Person des Predigers / und was sein Ampt und das Wort betrifft / so er führet: Bei dem Ampt und Wort wil der H. Geist sich mit Gnaden finden lassen" (389 Ded. 241, 236). „Dem Worte Gottes und predigen / oder dem gepredigten Wort / wechset keine grössere Kraft zu / wenn es ein gottesfürchtiger vorträgt / es gehet ihm auch an seiner Krafft nichts ab / wenn es ein

1) Bei den Sakramenten, dem verbum visibile, ist das Wort die Hauptsache (Ded. 239). Über das Verhältnis von Taufe und Wort wird bemerkt: „Innerhalb der Kirchen gibt es Kinder und Erwachsene . . . Bey den ersten gehet das verbum visibile, bei den andern das verbum audibile vor der Erleuchtung des heiligen Geistes" (170).

2) Für den Prediger selbst und seine Seligkeit ist es natürlich von höchster Bedeutung, ob er sich der heilig machenden Kraft des Wortes unterstellt oder nicht. (382 f. cf. Wittenb. Schlußreden Nr. 7.)

Gottloser oder Ungläubiger verkündiget / sondern es bleibet / was es an ihm selbsten ist / nemlich Gottes und nicht der Menschen word" (386). Sind mit diesen Ausführungen die orthodoxen Theologen einer Theorie zur Liebe der Wirklichkeit nicht gerecht geworden,[1]) so haben sie anderseits wieder der Wirklichkeit zur Liebe die Theorie durchbrochen, während nach dieser Wort- und Geistwirkung stets zusammenfallen, behauptete man daneben, der religiösen Erfahrung gemäß, daß oft zwischen der Wortwirkung und ihrer Lebendigmachung durch den Geist eine geraume Zeit läge. Dieser wertvolle Gedanke Luthers, der so viele religiöse Erlebnisse, die sonst einer unvermittelten Geistwirkung zugeschrieben wurden, aufs Wort zurückführte, blieb erhalten: „Bleibet derentwegen hierbey daß der heilige Geist das zuvor gehörte / aber bei wärenden Sündenstand aus der Acht gelassene / und gleichsam vergrabene und verscharrte Wort erwecket / und ihnen zu gemüth geführet habe" (493).[2])

Einer Zusammenfassung der im Kampfe mit Rahtmann von seiten der Orthodoxie entwickelten Gedanken unsererseits bedarf es nicht, denn sie ist durch die folgenden orthodoxen Dogmatiker erfolgt, deren Bedeutung für die Lehre vom Worte Gottes hauptsächlich in dieser reproduktiven Leistung besteht.

§ 25.

Brochmand, Hülsemann, König.

Seit dem Rahtmannschen Streit ist die orthodoxe Lehre vom Worte fertig, die nachfolgenden hundert Jahre der alten Theologie reproduzieren die Gedanken der „Väter", nicht nur aus Liebe zum Traditionalismus, sondern weil wirklich von den Gegnern Rahtmanns alle Probleme, die innerhalb der Orthodoxie möglich waren, erörtert wurden. Die Objektivität des Wortes Gottes war über den Satz von

1) So anerkennenswert diese Ausführungen ihrer Grundtendenz nach sind, nämlich Gottes Wort in seiner Objektivität zu sichern, so wenig entsprechen sie doch dem wirklichen Thatbestand. Sowie die Gemeinde weiß, daß der Verkündiger des Worts ein Gottloser ist, schließt sie sich innerlich ab gegen die Aufnahme der Predigt, die dann in dem Menschen keine psychologischen Anknüpfungspunkte mehr findet.

2) In einer Ausführung, die vielleicht eine Reminiscenz an Luther ist, wird das Bleiben des Wortes im Herzen, wie sein Fruchttragen auf eine besondere, nachfolgende Wirkung des heiligen Geistes zurückgeführt (182).

der dauernden Immanenz des Geistes im Worte hinaus keiner Steigerung mehr fähig, und den religiös so wertvollen Gedanken von der gegenwärtigen Wirksamkeit des Geistes hatte man auch in den theologischen Formeln geborgen. Den kommenden Dogmatikern blieb also nur übrig, die in breiten Erörterungen vorgetragenen Ausführungen der Väter in knappe Sätze zusammenzufassen und noch nach einer oder der anderen Seite die Verästelung des Systems zu fördern. So haben die Meisten gehandelt, einige haben versucht bei der unbestimmteren und teilweise einfacheren Lehre, wie sie vor dem Rahtmannschen Streit herrschte, zu bleiben. Ihre Orthodoxie ist dann aber nicht ohne Anfechtung geblieben. Diese beiden möglichen Lehrformen können wir an einigen Repräsentanten studieren.

Der große dänische, lutherische Dogmatiker C. Brochmand, dessen „Universae Theologiae Systema" in Leipzig 1648 erschien, hat sich der deutschen Fortbildung der Lehre vom Gnadenmittel des Wortes nicht angeschlossen, den Rahtmannschen Streit erwähnt er gar nicht, vielleicht weil er seine eigenen Anschauungen den Heterodoxien Rahtmanns zu verwandt fand; bei ihm wirken die Impulse Luthers noch bedeutend, der Formel „extra usum" steht er gegnerisch gegenüber. Klar unterscheidet er zwischen den Wirkungen, die dem Geist und denen, die dem Wort zukommen; das Wort wird durch den Geist ins Herz geschrieben: „Nam conversionis opus nemo nostrum adscribit papyro aut atramento; sed sententiae verbis conceptae, per quam efficax est Dei Spiritus. Quamdiu Scriptura s. soli papyro inscripta manet, non apta est, quae hominis mentem illustret, et voluntatem in melius mutet; sed ut sit commodum Conversionis medium omnino necesse est virtute Spiritus sancti cordibus inscribatur" (I 86). Die Schrift als solche erzeugt noch keine religiösen Wirkungen, sie ist nur der Same, und, wie Luther sagt auch Brochmand, daß der fructus der Predigt allein von der benedictio Gottes abhängt. Allerdings darf man im Handel der Bekehrung Wort und Geist nicht von einander trennen, sondern man soll der Zuversicht leben, daß beide zusammenwirken: „Haec ergo Apostoli mens (sc. in 1 Kor. 3, 7), ministrorum verbi laborem et Dei virtutem in Conversionis negotio non esse separanda et distrahenda" (I 87). Die Gegner, mit denen Brochmand sich auseinander setzt, sind Weigel und Schwenkfeldt, dessen ganzen Irrtum „ex ambigua usurpatione vocabuli Verbi Dei" (I 85) herrühren soll.

Ein in demselben Jahre mit Brochmands System auch in Leipzig er-

schienenes dogmatisch-polemisches Werk eines deutschen Theologen, die „Extensio Breviarii Theologici Exhibentis Praecipuas et Recentiores Christianae Fidei Controversias“ Lipsiae 1648 von Hülsemann bietet die Lehre vom Wort in den gangbaren, bedeutend schärfer als bei Brochmand gefaßten Formeln: „Verbum revelatum, scriptum, lectum, praedicatum, ex insita et innata divina vi habet intrinsecam facultatem, eamque ad omnes homines indifferentem, convertendi corda, et testificandi tum de theopneustia sua, tum de apprehenso vero sensu: Eaque de causa non Objectum tantum, sed et principium est generans fidem“ (S. 4). Diese Anschauungen [1]) gehen sogar über die gegen Rahtmann festgesetzte Lehre hinaus, indem die göttliche Kraft der Schrift gar nicht mehr auf den h. Geist als prima causa zurückgeführt, sondern als eine der Schrift eingeborene Fähigkeit bezeichnet wird, so daß hier wirklich die lebendige Wirksamkeit Gottes durch die eines Buches ersetzt zu werden in Gefahr steht. Die gleiche Tendenz verfolgt auch König in seiner „Theologia Positiva Acroamatica. Editio decima quinta“ 1732. Die Bedeutung des Wortes sucht er so hoch wie möglich zu steigern. Gott und das Wort sind so völlig koordinierte Größen, daß man beide für einander setzen und so bald Gott, bald das Wort im Vorgange der Bekehrung an die erste Stelle rücken kann: „Neque enim seorsim agit Deus sine Verbo, vel Verbum seorsim sine Deo, sed Deus agit cum Verbo, per Verbum, et Verbum operatur cum Deo ex vi divinitus indita“ (S. 195). Allerdings hält er daran fest, daß ursprünlich die göttliche Kraft dem h. Geiste gehörte, doch das gilt für die Vergangenheit: „Vis effectiva quam verbo Dei in producendo conversionis effectu tribuimus, vere divina est, nec differt quoad rem a virtute, quae Spiritus Sancti operantis in cordibus hominum est, quamquam disparitas fit in modo habendi hanc vim utpote quae Spiritui Sancto ex se et a se, ceu causae principali, Verbo autem participative ut causae organicae competit“ (195 cf. 186 ff.).

1) Für die Anschauungen dieser Zeit sind auch die Festsetzungen zu vergleichen im „Consensus repetitus fidei vere Lutheranae“ ed. Henke 1846 S. 64.

§ 26.
Calov, Quenstedt, Hollaz.

Abschließend wird die genuin orthodoxe Lehre von Quenstedt, Calov, Hollaz vertreten, am geistvollsten und relativ original geschieht es bei Calov in seinem „Systema locorum theologicorum" Wittenbergae 1655 Tom. I. Alle Einwendungen gegen die orthodoxe Lehre werden genau berücksichtigt, der systematische Zusammenhang mit den anderen Dogmen ist hergestellt. Die einzelnen Unterfragen, die bei der Lehre vom Gnadenmittel des Wortes in Betracht kommen, sind klar auseinander gehalten, wie sicher miteinander verbunden. Zunächst umschreibt Calov den ganzen Kreis der Offenbarungsmöglichkeiten für Gott in der Frage: „Utrum Deus informare nos ad salutem velit per lumen naturae, Philosophiam, Angelos aut patefactiones immediatas?" (353). Die Antwort lautet verneinend, besonders energisch gegenüber der Möglichkeit aus dem lumen naturae, dessen Vorhandensein anerkannt wird, Erkenntnis und Kraft zum Heil zu erlangen. [1]). Aber selbst bei der Anerkennung des Wortes als Gnadenmittel drohen noch viele Häresien, da sind die Pontificii, qui Scripturam S. literam mortuam esse dicunt" (479), [2]) dann die Calviniani, Verbo Dei efficaciam derogantes (479) und die Photiniani verbum aures tantum ferire, neque ultra aures extendi posse statuentes (l. c.). Als einzelne besonders gefährliche Irrlehrer werden A. Osiander, Schwenkfeldt, Zwingli, Weigel, Rahtmann, Movius, Latermann etc. genannt. Gegen Rahtmann sonderlich richtet sich der durch die Schärfe und Klarheit in der Formulierung der Gegensätze ausgezeichnete Satz: „Scriptura illuminatione Spiritus S. non indiget, sed medium est illuminationis mentis humanae, nec enim Scriptura S. subjectum est illuminationis, aut tenebriosa in se, sed mens humana" (705). Im Gegenteil, seit der Inspiration — Calov bestimmt auf Grund ihrer die Eigenschaften des Worts auch als Gnadenmittel — ist in der Schrift die göttliche Kraft enthalten (710), darum ist der Schrift nicht nur eine natürlich psychologische Wirkungsweise (moraliter movere) zuzuschreiben, sondern ihr kommt eine intrinseca virtus [3]) zu, das Heil im Menschen zu bewirken; eine

1) „Nullus unquam e lumine naturae hausit salutarem notitiam. Natura homo expers est cognitionis salutaris" (355).

2) Calov belegt alle seine Behauptungen durch zahlreiche, zutreffend gewählte Citate.

3) „Verbum Dei *προφορικόν*, ac Scriptura s. divina pollet virtute, non

reale Differenz zwischen dem verbum προφορικόν und ἐνδιάθετον [1]) wird entschieden abgelehnt, ebenso wie ein Unterschied zwischen dem verbum internum und dem verbum hypostaticum (Sohn Gottes) entschieden zugegeben wird. Calov ist ein begeisterter Vertreter der Formel von der Immanenz des Geistes in der Schrift auch extra usum [2]), und er wendet seinen ganzen Scharfsinn auf, um die Unmöglichkeit einer gegenteiligen Annahme zu erweisen, wie durch Analogien das Zutreffende dieser Formel zu erhärten. „Si demum in usu a Spiritu S. ipsi imprimeretur vis divina, necessum esset, toties ordinari ad effectum salutarem, quoties adhibetur . . .“ (712). Gott ist der Ewige, auch alle seine Thaten sind ewig, wie ist es da möglich, das zeitliche Geschehen in ihn hineinzuverlegen und stets neue Acte von seinem Geiste zu erwarten? Fürwahr eine Erwägung, die es verdient, in der Dogmatik öfter angestellt und berücksichtigt zu werden! Die Analogien, die Calov zur Verteidigung des extra usum heranzieht, sind verschiedener Art; einmal beziehen sie sich auf Dinge des natürlichen Lebens, dann auf die übrigen Gnadenmittel, die Sakramente. Bei den Vergleichen der ersteren Art reduziert Calov unbewußt, wie Musäus die Bedeutung des extra usum darauf, daß die göttliche Gnadenkraft stets potentiell im Worte enthalten ist, sowie im Auge die Fähigkeit zu sehen, in der Speise die Kraft zu sättigen: „Cibus enim, Medicina, vinum, oleum, nix, imber, pluvia virtutem cibandi sanandi, confortandi, foecundandi intrinsecam habent, etiam ante et extra usum“ (712). „An frustra esse dices vim visivam in oculo, dum non exeritur? an frustra habitualem mentis sapientiam, dum eadem sive per infirmitatem, sive per somnum actu sese non exerit“ (718). Bei dieser Auslegung des extra usum, daß es nur die stetige Bestimmtheit und Bereitschaft des Wortes zum Wirken, eine geistliche, aber in der Potentialität sich befindende Kraft, ausdrückt, wird man ihm seine Zustimmung

---

tantum objectiva ad signandum, repraesentandum, et objective exhibendum ea, quae Deus testatur, aut velit, sed etiam effectiva, ad producendum effectus Spirituales nec lumine solum gaudet objecti et instrumentali sed instructa etiam est lumine subjecti . . .“ (706).

1) Diese weit verbreitete Unterscheidung geht auf die stoische Logoslehre zurück.

2) Diese Anschauung erfordert als Konsequenz die Annahme, daß in Gesetz und Evangelium die gleiche göttliche Kraft enthalten ist, wenn auch der Erfolg bei dem Ersteren ein anderer ist: „Lex per se est verbum vivum, licet per accidens (!) non vivificat, quin operatur adhuc in nobis vivum sensum irae Dei“ (709).

nicht versagen können, nur dürfen wir nicht vergessen, daß diese Interpretation für die Orthodoxie nicht die einzig mögliche war, und daß bei anderer Auslegung in der Formel sehr starke Gefahren lagen. Sie werden deutlich aus der Art, wie Calov das extra usum durch Vergleich mit den Sakramenten zu begründen sucht. Den Sakramenten eine ihnen immanente Kraft beizulegen, hat die altprotestantische Theologie nie gewagt, weil sie darin mit Recht eine sehr starke Annäherung an die römische Sakramentslehre und die damit verbundene Anbetung der Hostie erkannte; wie aber konnte man diese Formel dann beim Worte rechtfertigen? „Dicis, ut Sacramenta extra usum non sunt: Ita nec verbum extra usum est. Resp. Diversa est ratio: quia Sacramentorum natura consistit in actione, quae sine usu esse nequit: At verbum Dei non situm est essentialiter in actu meditationis, lectionis aut praedicationis, sed haec tantum accidunt verbo: quod illis desinentibus in aeternum permanet" (718). In dieser Distinktion überschlägt sich Calovs Scharfsinn, und die Liebe zu glatten Definitionen thut hier den Thatsachen Gewalt an. Der Gebrauch des Wortes nur ein accidens! ein logischer Nonsens und zugleich auch eine durchaus unreligiöse, unlutherische [1]) Aussage; das bei allen Gaben Gottes im Vordergrund stehende „für uns" ist völlig vergessen.

Der scharfe Tadel in diesem Punkt vermag aber an dem Gesamturteil nichts zu ändern, daß Calov in selbständiger Weise, sonderlich in der Deutung des extra usum, die Lehre vom Wort geistig zu durchdringen und verständlich zu machen gesucht hat.

Selbst der sogenannte „Buchhalter der Orthodoxie" A. Quenstedt ist in seiner „Theologia didactico-polemica" Lipsiae 1715 nicht ganz von originalen Wendungen in unserer Frage verlassen. Er zieht nach einer besonderen Seite hin — allerdings nicht zum ersten Male — konsequent die Parallele zu den Sakramenten, indem er behauptet, das Wort übe ebenso, wie diese auch an den Unwürdigen eine ganz besondere Wirksamkeit aus; dem Effekt zum Heil wird ein gleicher zum Tode an die Seite gestellt. Diese Bestimmung steigert die Theorie von der stets eintretenden objektiven Wirkung des Wortes aufs Höchste, die Menschen unterstehen immer der göttlichen Wirkungskraft, nur die Art ihres Erfolges vermögen sie zu bestimmen. „Habet Verbum

1) cf. Luthers Äußerungen über den Gebrauch des Wortes S. 30ff. Die falschen Folgerungen Calovs knüpfen an die richtige Beobachtung an, daß das Wort in der Form der Schrift dauernd existiert, während die Sakramente nur für den Gebrauch hergestellt werden.

Dei, ex ipsius Dei ordinatione et voluntate, etiam ante et extra usum legitimam, intrinsecam, divinam et sufficientem, indifferentemqu: ad omnes homines vim efficaciam ad spirituales et divinos effectus, cum gratiosos et salvificos, ut regenerationis, conversionis, illuminationis, salvationis, tum punitionis, ut concussionis, mortificationis, damnationis immediate, vere ac proprie producendos" (l. c. 246).[1] Die sonst mit actus primus et secundus wiedergegebenen Unterschiede in der Betrachtung des Wortes ersetzt Quenstedt durch efficacia (Potentialität) und efficientia (Aktualität): „Actus primus est ipsa δύναμις ἐνεργητική seu potentia operandi. Actus secundus est actualis operatio" (249). Nicht in gleicher Weise wie gegenüber der Gnadenkraft des Wortes wird das Verhältnis des Unwiedergeborenen zum Offenbarungsinhalt der Schrift bestimmt. Zum Verständnis der Schrift ist außer dem lumen Scripturae noch eine besondere Kooperation des h. Geistes nötig, diese aber ist nicht dauernd mit der Schrift verbunden und wird darum dem Gottlosen überhaupt nicht zuteil (171). Der Unwiedergeborene kann nur den Sensus Grammaticus erfassen, „non potest tamen absque Spiritus S. illuminatione internum, spiritualem et divinam S. Litterarum sensum percipere" (172). Eine der Schrift dauernd immanente Erleuchtungskraft wird also nicht gelehrt. Der Geist kommt erst zum lumen historicum der Schrift hinzu und macht nur den schon wiedergeborenen Menschen den eigentlichen Sinn der Schrift zugänglich. Weil die geistliche perspicuitas der Schrift nicht in gleichem Maße wie ihre efficacia in Frage und Streit gezogen worden war, bildete man für die Sicherstellung der Objektivität jener nicht in gleichem Maße wie für diese Formeln aus.

---

1) In diesen Sätzen kommt einer der Grundfehler der altorthodoxen Lehre vom h. Geist zum Ausdruck. Man denkt ihn immer wieder wie eine physische Kraft, die auf bestimmte Sollizitationen hin wirken muß, und nicht als persönlichen Willen, der z. B. bei den Gottlosen nicht zu wirken braucht. Von der Person des Geistes werden seine dona gelöst und zu selbständiger virtus gemacht, die von der Person isoliert wird. Die Vorliebe, den Geist als eine Naturkraft zu denken und nicht als den gnädigen Willen zum Heil, spricht sich auch in den Vergleichen der Geistwirksamkeit aus. Man redet von einer gratia medicinalis und von ihrem manare in hominem (cf. Hollaz Examen theologi. 788 u. 346). Näheres über diese naturhafte Auffassung des h. Geistes gehört in eine Studie über den h. Geist, hier handelte es sich nur um den Hinweis, daß diese Anschauung nicht einflußlos auf die Vorstellung vom Gnadenmittel bleibt.

Der letzte genuin orthodoxe Dogmatiker, den wir hören, Hollaz, hat für die systematische Einordnung der Lehre vom Worte Gottes in die Dogmatik große Verdienste. Er hat deutlich die beiden verschiedenen Gesichtspunkte zum Ausdruck gebracht, unter denen die Lehre vom Worte noch bis heute in der Dogmatik zur Darstellung gelangt, nämlich einmal als Offenbarungsurkunde und dann als Gnadenmittel: „Verbum Dei hic non consideratur ut principium γνώσεως sive cognoscendi, sed medium πράξεως, sive operandi, cuius interventu homo peccator a Deo ad aeternam salutem perducitur" (Examen Theologicum Acroamaticum ed. R. Tellerus Lipsiae 1750 S. 992) Das Wort im letzteren Sinne gehört zu den media salutis stricte dicta, ex parte Dei δοτικά (331), es ist eine causa salutis organica (992), darum wird es bei allen Stufen der Heilsordnung angeführt.[1]) In seiner ausführlichen Definition des Wortes als Gnadenmittel faßt Hollaz den gesamten Ertrag der orthodoxen Lehrentwicklung zusammen, weshalb sie in extenso folgen möge: „Verbum Dei est medium salutis efficacissimum; quippe cuius vis et efficacia non est tantum obiectiva sed etiam effectiva, a) non consistens in morali persuasione, sed in supernaturali operatione b) non externa, aut in usu humano superveniens, sed verbo intrinseca, non accidentalis, sed necessaria ex necessitate ordinationis divinae, atque adeo non separabilis, sed perpetua, extra usum[2]) quoque verbo divino qua actum primum competens c) Est haec efficacia vere divina, eundem cum Spiritu S., qui perpetuo cum verbo unitus est, producens effectum, in quem Spiritus influit una cum verbo per vim divinam, quae Spiritui originaliter et independenter, verbo Dei, communicative et dependenter, propter mysticam verbi cum Spiritu S. unionem intimam et individuam competit" (992). Der Gedanke der Immanenz des Geistes im Worte ist der allbeherrschende, auf das Verständnis dieser Vereinigung verzichtet man allerdings, indem man sie eine „mystische" nennt. Der Schrift kommt in der Gegenwart alle religiöse Kraft zu, der Bedeutung des Geistes wird nur insoweit Rechnung getragen, daß man

1) Bei der conversio (858), regeneratio (878), iustificatio (902), bei der gratia inhabitans (936), bei der gr. regenerans (950), conservans (964), glorificans (977).

2) Das extra usum erläutert Hollaz durch einen Vergleich, der wirklich aussagt, daß die Zuständlichkeit des Wortes in und außer der Wirkung die gleiche ist, und durch einen zweiten, der wie bei Calov, dem Worte extra usum nur den potentiellen Besitz seiner Kraft zuschreibt: „sicut soli vis illuminandi constat, licet, obiecta lunae umbra, nemo ipsum conspiciat, et sicut semen interna pollet efficacia, quamvis in agrum non sit sparsum" (993).

ihn als den ursprünglichen Inhaber der Gnadenkraft wertet. Bemessen an den Anschauungen der „Väter" im Kampfe gegen Rahtmann ist man noch ein Stück orthodoxer, aber auch unreligiöser geworden, indem man von der lebendigen Gegenwart des Geistes beim Gnadenmittel nicht mehr redet.

Eine verstockende Wirksamkeit des Wortes bei den Bösen, wie Quenstedt, nimmt Hollaz nicht an.[1]) Die Objektivität der Wortwirksamkeit stellt Hollaz letztlich doch wieder in Frage, wenn er sagt, es wirke nur: cum recte usurpatur, attente legitur, auditur, pensitatur" (993). Diese Beobachtung ist natürlich richtig, aber sie zeigt, wie die Empirie immer wieder die von der Orthodoxie um jeden Preis festgehaltene Objektivität des Wortes in Frage zu stellen drohte, und wie hier Fragen aufbrechen, die von der alten Theologie noch nicht gelöst worden sind.[2]) Daß die Theorie vom Worte, so wie sie uns die bisherigen Dogmatiker boten, schon innerhalb des 17. Jahrhunderts nicht von allen Theologen als befriedigend geteilt wurde, zeigt das Beispiel eines auch in anderen Lehren vielfach originalen Theologen, nämlich des Musäus, nicht das gleiche gilt, in unserer Frage soweit wir sehen, für Calixt, abseits und selbständig gegenüber der Theologie seiner Zeit steht Dannhauer, der Lehrer Speners.

§ 27.

Musäus, Calixt, Bayer, Dannhauer.

Musäus hat unserem Problem ganz besondere Aufmerksamkeit zugewandt und dabei trotz des Gebrauches der gangbaren Formeln eigenartige Ausführungen dargeboten. Musäus wurde von einem Kandidaten der Theologie wegen mangelnder Orthodoxie auch in der Lehre von der Gnadenwirksamkeit des Wortes angegriffen. Nicht wenig

1) Der Unterschied von Wort und Sakrament wird in Calovs Weise geschildert.

2) Hollaz beobachtet das religiöse Leben scharf, darum findet sich bei ihm auch wieder der Satz, den wir bei Luther, Dannhauer, Rahtmann begegnen, daß religiöse Erlebnisse auch dann aufs Wort zurückgehen, wenn ihnen unmittelbar keine Schriftlesung oder Predigt vorangegangen ist: „Vis illuminandi, qua praeditum est verbum divinum, non praecise alligata est, auditionis, lectionis aut meditationis actibus, sed verbum Dei auditum, lectum, in animum transmissum, eodemque retentum, viribus suis illuminandi semper pollet" (825).

durch diese Anklage verletzt, verteidigt er sich in der temperamentvoll geschriebenen Schrift: „Der Jenischen Theologen Außführliche Erklärung Über drey und neunzig vermeinte Religions-Fragen oder Controversien" Jena 1676. Musäus kritisiert zuerst die Anschauung seines Gegners. Dieser behauptet, die Schrift habe die virtus causae principalis „oder die der Haupt Ursache zuständige Wirkungs-Krafft solcher übernatürlichen effectuum in sich Per se, Et Per Proprietatem Essentialem / nicht wie sonst der instrumental-Ursache zukommet / Mittheilungsweise" (l. c. 64). Musäus sieht mit Recht in diesen Sätzen Hyperorthodoxie,[1]) denn soweit geht, wie wir sahen, keiner von den orthodoxen Dogmatikern, daß er zu Gunsten der Schrift auch prinzipiell den h. Geist, als den eigentlichen Besitzer der Gnadenkraft striche. Zur Begründung seines Urteiles gibt Musäus interessante theologiegeschichtliche Rückblicke auf die Lehre der Väter. Er stellt dabei folgende Thatsachen fest. I. Die Konkordienformel lehre, die Kraft des Wortes sei vergeblich, wenn nicht der heilige Geist hinzukommt (l. c. 69). II. „Unserer seligen Vorfahren[2]) Meinung aber bestehet darin / daß daß Verbum Scripturae habe die Erleuchtungs- un Bekehrungs-Krafft / ἀκριβῶς loquendo / von Gott dem H. Geist mitgetheilet / un habe sie demnach nicht Per Se / durch un aus sich selbst . . ." (78). III. Auch die Gegner Rahtmanns haben mißverständlich gelehrt, indem sie den Ausdruck naturaliter für die Einwohnung des Geistes in der Schrift gebrauchten. Aber schon die Gutachten gegen Rahtmann hätten den Gebrauch dieses Wortes beanstandet. Hunnius und Hülsemann hätten naturaliter auch nicht in dem Sinne gebraucht, wie es jetzt der Gegner thue, allerdings müsse bei Hülsemann zugestanden werden, daß er öfter die Gnadenwirksamkeit dem Worte zu ausschließlich zugeeignet habe (90 ff.). Alle diese Beobachtungen des Musäus sind richtig, unsere Darstellung hat sie in vollem Umfange bestätigt, aber diese Erkenntnisse sind nicht das eigentlich Wertvolle und Interessante an seinen Auseinandersetzungen, bedeutsam ist vielmehr die Einsicht, daß es überhaupt eine Entwickelung und teilweise sogar eine irrige in den Ausführungen der Bekennt-

1) Diese Anschauung, deren Hauptcharakteristicum die völlige Elimination des heiligen Geistes und die Reduzierung der gesamten göttlichen Wirksamkeit auf das Wort ist, wurde neuerdings, wenn auch ins Moderne übersetzt, von Otto „Luthers Anschauung vom h. Geiste" wieder repristiniert (cf. oben S. 43 ff.).

2) Gemeint sind die Verfasser der Gutachten im Rahtmannschen Streit.

nisse und der rechtgläubigen Theologen über das Verhältnis von Wort und Geist gegeben hat.[1]) Aus der Kenntnis der einfacheren Vorstellungen der Vergangenheit hat Musäus Verständnis und Liebe für sie gewonnen und stillschweigend versucht, selbst wieder die alten Gedanken aufzunehmen. Musäus hatte, bevor er wegen Heterodoxie angegriffen wurde, unter Ignorierung des extra usum gelehrt, die Schrift würde erst durch den concursus des Geistes zum wirkungskräftigen Gnadenmittel erhoben: „Scripturam sacram vel verbum Dei, scriptum aut praedicatum, Dei concursu supernaturali elevatum, movere hominis intellectum in supernaturalem sui assensum" (58). Diese Sätze stehen in einer gewissen Verwandtschaft mit denen Rahtmanns. Aber Musäus besaß nicht den gleichen Mut wie dieser, auch dann seine Anschauungen beizubehalten und zu verteidigen, als sie der reinen Lehre nicht konform befunden wurden, sondern er macht nun den mühseligen und künstlichen Versuch zu zeigen, daß seine Sätze durchaus mit der herrschenden Lehre übereinstimmen. Musäus erklärt, der obige Satz verneine nicht etwa, daß die virtus des Geistes nicht „in se vel intrinsece" in der Schrift liege, sondern er wolle nur besagen, Gottes Wort „elevetur Dei concursu supernaturali ad effectus supernaturales in hominum cordibus producendos, et tamen virtutem divinam, qua elevatur, in se intrinsece habeat" (59). Mit dieser Verlegenheitsauskunft, die auf einen völlig nichtssagenden und zwecklosen Gedanken hinausführt, gab Musäus seine Concursusauffassung des Verhältnisses von Wort und Geist Preis, er lenkt in die gangbaren Formeln seiner Zeit ein, aber auch dies nicht, ohne sie eigenartig zu nüancieren und in etwas ihrer Massivität zu entkleiden. Zwei Arten von Kräften unterscheidet Musäus in der Schrift. Die eine ist ihre propria et nativa vis, sie besteht darin „daß sie den menschlichen Verstand anzeigen und gleichsam darstellen die Dinge / welche demselben anzuzeigen und darzustellen die Worte geordnet und gewidmet sind / und den menschlichen Verstand zu deren Erkentniß bewegen und determiniern" (S. 98). Diese rein natürlich-psychologische Kraft der Schrift, die Musäus als solche deutlich erkennt, hat aber mit der religiösen Wirkung der Schrift als Gnadenmittel nichts zu thun: „Efficacia Scripturae sacrae igitur quaerenda non est in orationis cultu et

1) Was eine solche Erkenntnis für die damalige Zeit bedeutete, zeigen die Versuche des Musäus, diese „Irrtümer" durch apologetische Exegese möglichst zu reduzieren.

splendore nec in sententiarum gravitate aut rationum et argumentorum pondere, quibus alias Rhetores ad persuadendum et commovendos auditorum animos utuntur" (Introductio in Theologiam. Jenae 1678 P. II S. 561). Die Wirkungsweisen und Gesetze in der natürlichen und geistlichen Welt sind streng geschieden und völlig anderer Art. Die Thatsache der Sünde macht eine zweite Kraft zur Heilswirksamkeit der Schrift nötig (Der Jen. Th. 101). Diese zweite Kraft ist Erleuchtungs- und Bekehrungskraft „und diese ist Gottes selbst eigene Krafft / welche Gott aus freyer Ordnung seinem Worte mitgetheilet / und damit vereinbahret hat" (Der Jen. Th. 99). Diese beiden Kräfte gehen nun nicht ineinander über, wie es die Orthodoxie sich vorstellt, sondern jede wirkt für sich, wenn auch zugleich mit der anderen bei der Bekehrung des Menschen, aber doch wieder so, daß die Wirkungskraft des Geistes die übergreifende ist „und durch sie gleichsam die Wirksamkeit des Wortes verlängert wird". Musäus Vorstellung unterscheidet sich von der der anderen Dogmatiker dadurch, daß bei diesen die beiden Kräfte sofort ineinander fließen und sie nicht wie bei Musäus nach Wert und Umfang gegen einander abgestuft werden. Bei ihm schlägt die Concursustheorie, wie sehr er sie auch zu verflüchtigen sucht, immer wieder durch.[1]) Auch die Fassung des extra usum sucht Musäus ihrer Massivität zu entkleiden und dem Verständnis zugänglicher zu machen. Mit aller Entschiedenheit plädiert er für

1) Als Beleg diene die folgende Stelle: „Denn die Erleuchtungs- und Bekehrungs-Krafft ist demselben flugs in der ersten Offenbahrung actu primo mitgetheilet worden / und bleibt mit demselben stets und unauflößlich vereinbaret / und doch wird sie hiedurch nicht verwandelt in des geschriebenen oder gepredigten Worts nativam et propriam virtutem, sondern sie ist und bleibet gleichwohl Gottes des heiligen Geistes selbst eigene Krafft / und ist dahero Gott der H. Geist / vermöge dieser Mittheilung und Vereinigung / dem geschriebenen und gepredigten Wort allezeit zugegen / und wirken in des Menschen Erleuchtung und Bekehrung zu gleich / aber auf unterschiedene Weise / nemlich der H. Geist als die principal- und Haupt-Ursache durch seine eigene / wiewohl dem Worte mitgetheilete / und mit demselben vereinbarte Göttliche Krafft / so daß das Wort durch seine nativam et propriam vim / so weit sie sich erstrecket / mitwirke; das Wort aber als die instrumental- und Mittel-Ursache / durch seine nativam et propriam virtutem, und zugleich auch durch Behuff der ihme mitgetheileten und mit ihm vereinbarten Göttlichen Krafft / und wird also durch diese des H. Geistes Mitwirkung das Wort Gottes vom H. Geist / die Menschen zu erleuchten und zu bekehren / ultra suam nativam et propriam virtutem eleviret / oder erhoben" (Der Jen. Th. S. 103 cf. Introd. 570, 578, 595, 598).

die Interpretation des extra usum dahin, daß es die Kraft der Schrift in ihrer Potentialität bezeichne,[1]) die er wie Calov mit dem dem Auge stetig einwohnenden Vermögen zum Sehen vergleicht: „wenn das Auge sehen sol, so darf ihm auch nicht erst die Krafft zu sehen von aussen zu kommen / sondern es hat dieselbe in sich von der Seelen“ (Der J. Th. 75). Auch da, wo Musäus mehr der traditionellen Schulauffassung des extra usum folgt, sucht er alle physischen Analogien zu beseitigen, ohne allerdings seine eigene positive Anschauung, soweit sie über die potentielle Latenz des Geistes im Worte hinausgeht, verständlich machen zu können: „Communicata autem est vis haec divina Scripturae sacrae non ut calor ab igne per calefactionem communicatur v. g. aquae, ut ei formaliter et subjective insit nec per *παράστασιν* et adsistentiam externam, ut in se spectata Scriptura eius expers, litera inefficax et mortua sit, in usu vero per vim activam Spiritus s. forinsecus accedentem; demum vivum et efficax organon illuminationis . . . esse incipiat, sed per sui unionem cum illa intimam et individuam“ (Introd. 566).

Wie Musäus die Vorstellung des extra usum nach Möglichkeit von allem physischen und magischen Verständnis zu reinigen suchte, so wollte er in gleicher Weise die Gnade überhaupt jeder naturhaft zwingenden Wirkungsweise entkleiden, ein in Anbetracht vieler Annahmen der zeitgenössischen Theologie sehr verdienstvolles Unternehmen. Fehlen im Menschen die nötigen Vorbedingungen, so kann die Gnade gar nicht wirken. Indem Musäus an die nähere Bestimmung dieser Vorbedingung ging, mußte er die Frage nach der Willensfreiheit schneiden, und wirklich hat er dieser eine der zutreffendsten Antworten gegeben. Der Mensch ist unfrei, seine eigene Wieder-

1) Ja Musäus geht in der Verflüchtigung der ihm immer unsympathisch gebliebenen Formel so weit, daß er durch sie nur die stete Assistenz Gottes bei dem Wirksamwerden des Wortes ausgesagt sein lassen will: „vim illam pulsandi, alliciendi et in consensum trahendi hominum animos, quam a Dei concursu supernaturali Scriptura habet / dici alias vim Scripturae s. Insitam non quod sit qualitas quaedam, vel verbis Scripturae, vel rebus, per illa significatis inhaerens, sed quod vi suae liberrimae ordinationis Deus sua gratia Scripturis sacris semper adsit et quandocunque vel leguntur vel docentur, cum illis ad movendos hominum animos concurrat, non secus, ac si subjective illis inesset: vel vim illam dici inesse Verbo Dei, quod gratia sua Deus ei semper indivulse adsit, in actu primo quidem extra usum . . .“ (Der J. Th. 60 ff.).

geburt zu schaffen,[1]) er ist frei auf dem Gebiet des natürlichen Lebens, aber je nach dem, wie er diese Freiheit benutzt, entscheidet es sich, ob Gottes Gnade in ihm den schöpferischen Anfang eines neuen Lebens setzen kann und will. Vom natürlichen Menschen ist nach Musäus zu verlangen, daß von ihm die Schrift: „cum studio discendi legatur vel audiatur et consideretur, quod quia externum et paedagogicum opus est, homo, etsi spiritualiter mortuus, ex suis carnalibus viribus facere, et omittere potest: et porro si id omittat... tum nec Verbum Dei, scriptum vel praedicatum, nec quae ei conjuncta est, potentia Dei ad eum ex morte peccati excitandum se exerit" (Introd. 565).[2])

Das Produkt der Schriftwirkung ist der Glaube, aber auch in der Bestimmung dieser religiösen Thatsache geht Musäus seine eigenen Wege, indem er den religiösen Glauben nicht durch eine einmalige Wortwirkung fertig hergestellt sein läßt, sondern erst durch wiederholte Influenz des Wortes auf den Menschen entsteht der Glaube, als die Form, in welcher der Mensch die Gnade Gottes besitzt: „Fides... dependet proinde a Verbo Dei efficienter, ita quidem ut per illud... actus credendi supernaturales in hominis corde divinitus excitentur, qui Dei gratia iterati, tandem in habitum credendi supernaturalem abeant" (De distinctione Theologiae In Naturalem et Revelatam 1679 S. 63). Man kann dagegen einwenden, daß der Glaube im Sinne der fiducia erga deum entweder ganz vorhanden ist oder nicht, anderseits aber bezeugt die religiöse Erfahrung, daß der Glaube unsere dauernde religiöse Stellung zu Gott erst auf das wiederholte Innewerden der göttlichen Gnadenwirksamkeit hin wird.

Musäus bewahrte unter den neuen Formeln der Orthodoxie vielfach die alten Gedanken. Der h. Geist ist allein die causa unseres Heils, die natürlich psychologische Kraft des Wortes ist eine selbständige Größe, die vom Geiste zum Träger und Instrument seiner Wirkung in der Bekehrung erhoben wird. Der Schrift wohnt extra usum nicht der als physische Kraft gedachte h. Geist ein, sondern nur die Potentialität der Gnadenwirkung, die abhängig ist von der

1) An dieser Aussage haben wir ein religiöses Interesse und nur sie gehört in die Dogmatik. Wie es mit der Willensfreiheit des Menschen im übrigen bestellt ist, ist zwar eine sehr interessante, aber in die Philosophie und Psychologie gehörende Frage.

2) Negativ wird dem Menschen die Fähigkeit zugeeignet, der Schriftwirkung einen opex vorzuschieben (Introd. 570).

Erfüllung der natürlichen Vorbedingungen der Wirksamkeit des Wortes und deren Wiederholung erst Glauben erzeugt.

Der andere Dogmatiker, der im 17. Jahrhundert neben Musäus eine Sonderstellung einnimmt, Georg Calixt, scheint — wenigstens unserer Kenntnis nach — in der Lehre von Wort und Geist sich darauf beschränkt zu haben, die allzufeinen dogmatischen Unterscheidungen zu ignorieren, dabei aber an den orthodoxen Grundgedanken ohne Originalität festzuhalten, wenn er auch gemäß seiner irenischen Stimmung nicht geneigt war, einen Mann wie Rahtmann zu verurteilen.[1]) Calixt genügt es zu wissen, daß Gott durchs Wort wirkt, wie durch ein Instrument: „Neque enim immediate eam (sc. fidem) efficit, sine ordine, medio et modo, sed per suum verbum. Verbum igitur est quasi instrumentum S. Spiritus, per quod ipse efficax est et fidem operatur" (Epitome theologiae. Brunsvigae 1647 S. 181 cf. 168, 221, 266). Gott ist der eigentliche Urheber der Gnadenwirkungen, und es ist nur ein besonderer Sprachgebrauch der Bibel, wenn diese den Instrumenten zugeschrieben werden; so bemerkt Calixt zu Röm. 1, 16 hoc est: „organon Dei potens et efficax, salvare omnes qui credunt. Nam instrumentis quoque, suo tamen modo, actio salvandi adscribitur, ut baptismo 1 Petr. 3, 21" (In Epistolam ad Romanos. Brunsvigae 1653 S. 97). Über die Frage des extra usum spricht er sich nicht deutlich aus, sondern bekennt nur von der Schrift, daß sie „divinam et adiunctam habet efficaciam Spiritus sancti" (Ad Dominum Ernestum . . . Responsum Helmst. 1651 S. 15), eine Aussage, bei der nicht deutlich wird, ob diese Kraft des Geistes immer in der Schrift ruht oder sich mit ihr erst bei der Aktion verbindet. Calixt wird mit Absicht so unbestimmt gesprochen haben.[2]) Als positive Bedingung auf seiten des Menschen für die Wirksamkeit des Wortes gilt das Hören desselben (cf. Epitome 181). Die Wirkungslosigkeit des Wortes erklärt sich aus dem Widerstand des Menschen:

---

1) Calixt ist bei dem Helmstädter Gutachten gegen Rahtmann nicht beteiligt, sondern nur zwei seiner Kollegen. Sein Verhalten ist von den orthodoxen Theologen scharf verurteilt worden. cf. S. 248 Anm. 4.

2) Ähnlich lauten die Äußerungen in einer Sub Praesidio G. Calixti gehaltenen Disputation eines gewissen Kenhel „De Auctoritate Scripturae" Helmst. 1638, wo auch von der Verbindung des Geistes mit der Schrift die Rede ist (E 3a), dann aber von einer addita sive innexa divina gratia in der Schrift zur Erzeugung des Glaubens gesprochen wird.

„Quando itaque minister Verbi legalem et Evangelicam doctrinam hominibus proponit, Deus per hoc suum medium et instrumentum efficax est . . . nisi tamen ipsi homines suapte pertinacia tenebras magis diligant quam lucem“ (Epitome 224 ff.).

Krystallisiert haben sich die Anschauungen von Musäus und Calixt in dem noch heute gebräuchlichsten Handbuch der orthodoxen Dogmatik, in dem „Compendium Theologiae Positivae“ Lipsiae 1717 von Bayer. Hier sind die Probleme und Anschauungen der Vor-Rahtmannschen Zeit aufbehalten, kombiniert mit den Lösungen und Antworten der neuen Orthodoxie. Bayer weiß noch, daß die geschichtliche Form der Gnadenmittel nicht einer metaphysischen Notwendigkeit entspringt, sondern einem freien Willensakt Gottes (cf. 927); obwohl er die dauernde Immanenz des Geistes im Worte annimmt, stellt er das Verhältnis der beiden Faktoren doch im Schema des Konkursus dar: „Et quemadmodum Deus in tempore suo virtutem divinam conjungit, per quam assensus fidei supernaturalis verbo ipsi praebendus . . . ita certum est, quod Deus ab aeterno decreverit, cum verbo in tempore promulgando potenter et gratiose ad effectum fidei producendum ita concurrere, ut nemo fide cariturus sit, nisi qui media conferendae fidei gratiamve ipsam contemserit“ (840). Die Beurteilung der Bedeutung des Gesetzes als Gnadenmittel, wie sie Luther hatte, hält Bayer fest „non autem confert novas vires ad vitam spiritualem et sanctam (731), das Gesetz bereitet nur vor auf die Gabe des Geistes, den Glauben: „Unde lex quidem hominum animos ad recipiendam fidem praeparat“ (734). Daneben steht bei Bayer die Reproduktion der Lehre der „majores causa Rathmaniana“ und der decisio Saxonica von 1629 in allen Einzelheiten (cf. besonders 122 u. 124). Wie die gesamte orthodoxe Theologie ist auch Bayer zu keiner sicheren Abgrenzung zwischen der gottgewirkten und der menschlichen Seite in der Vorbereitung auf das Gnadenmittel gekommen. Dies Problem, das ja eigentlich in die Lehre vom freien Willen des natürlichen Menschen hineingehört, wird bei der Frage nach dem Verhalten des Menschen zum Gnadenmittel erst wirklich praktisch und brennend, da es sich hier nicht bloß um allgemeine Bestimmungen handelt, sondern um die ganz konkrete Angabe, was thut Gott, was thut der Mensch. Bayer sucht zunächst die Thätigkeit des Menschen bei seiner Bekehrung auf möglichst äußerliche, mechanische Handlungen zu beschränken; dem Menschen kommt es zu: „Ut accedat ad loca sacra, ubi verbum Dei docetur, arrigat aures,

advertat cogitationes ad verbum audiendum ac meditandum, aut sumat ad manus codicem Scripturae, legat ac meditetur" (634). Unwillkürlich aber wird Bayer weiter getrieben, denn er beobachtet richtig, daß zur Wirkung des Wortes nicht bloß das Bedenken, sondern auch das Verstehen, die Auslösung wirklich heller Gedanken durch den Schall des Wortes notwendig ist. Auch diese Thätigkeit, deren Nichtvorhandensein das Wirken des Geistes hindert, schreibt Bayer dem Menschen zu: „Divinam fidem, qua Scripturae sacrae ex parte formalis divina origo agnoscatur; doctrina ipsa Scripturae omni tempore gignit, quatenus cum attentione lecta, aut voce docentis proposita, explicata et auditu percepta per se immediate quidem, sed virtute divina, quam sibi semper et indissolubiliter coniunctam habet; adeoque concurrente et virtute hanc exerente Deo ..." (S. 100). Hier werden also deutlich dem Menschen positive Handlungen der Vorbereitung auf die Wirksamkeit des Wortes zugeschrieben, während im übrigen Bayer dem Menschen nur Widerstands- und Abweisungsfähigkeit gegenüber dem göttlichen Wirken im Gnadenmittel zugestehen will (cf. 840).

Abseits und selbständig gegenüber der Theologie seiner Zeit, wenn auch in gewissem Maße verwandt mit Musäus, steht Dannhauer in seiner „Hodosophia Christiana seu Theologia Positiva" Lipsiae 1695. Die alten Anschauungen, sonderlich Luthers, ringen bei ihm noch mit den Festsetzungen der Orthodoxie im Kampfe mit Rahtmann. Mit aller Energie wehrt er sich gegen die Vorstellung der Einwohnung des Geistes in der Schrift auch extra usum. Wie Luther, sagt er, die Schrift ist nur im Gebrauch kräftig und zwar in dem Gebrauch, zu dem sie bestimmt ist, ihre Eigenschaften in physischen Kategorien vorzustellen, ist falsch: „Denique efficax (sc. Scriptura) in suo debito usu, auditionis, lectionis meditationis, praedicationis constituta: nec scriptura extra usum in membrana aut charta posita, habet in se vim quandam Physicam, aut inhaerentem, effectibus supernaturalibus producendis idoneam" (93). Die Schrift erhält ihre Gnadenkraft erst durch den hinzukommenden Geist, der aber immer gemäß Gottes Versprechungen bei ihrem Gebrauch gegenwärtig sein will, er ist der eigentliche Neuschöpfer der Menschen: „Ita et Scriptura Sacra in debito suo usu constituta gaudet virtute promissionum, gratiosa Spiritus S. praesentia animantis τὰ λόγια θεοῦ, ut sunt ζῶντα et oracula coelestia fundentis; ac afflatu suo e divinae mentis adyto mentem humanam ineffabili modo afficit, trahit, transfigurat" (93 ff.). Diese Gedanken

decken sich mit denen, wie sie Chemnitz und die Konkordienforme. entwickeln. Dannhauers Dogmatik ist ein Beweis, daß Luthers Anschauungen um diese Zeit noch selbständig fortlebten, und zwar nicht nur in der Form, wie die Schultradition sie ihnen gegeben hatte. Zwei genuine Gedanken Luthers finden sich bei Dannhauer rein wieder, nämlich: Geist und Gnade kommen nie durchs Gesetz und die Wortwirkung realisiert ihre göttliche Kraft nicht notwendig in dem Augenblick, wo sie ergeht: „Gratia Spiritus sancti Evangelica, nam legalis proprie nulla datur, cum ex lege non sit gratia" (l. c. 839). Die Wirkung des Wortes ist: „Successiva, non semper momentanea sed gradualis et crescens" (855), eine Beobachtung, die viele vom Spiritualismus zu seinen Gunsten verwandte Erlebnisse befriedigend als Erfolg einer, wenn auch zeitlich zurückliegenden Wortwirkung erklärt.

Von der späteren dogmatischen Lehre nimmt Dannhauer die Betrachtung der Gnaden- und Geistwirkung in dem Schema actu primo et secundo an. Er will damit die Geistwirkung ihrem Wesen nach und dann, wie sie durch das verschiedene Verhalten des Menschen gestaltet wird, bezeichnen, bei den übrigen Dogmatikern wird der actus primus identifiziert mit der dauernden Immanenz des Geistes im Worte: „Sic et gratia semper est activa in actu primo, potentia ac virtute, in actu itidem secundo illuminat, medetur, sanat, admota;[1]) neglecta, rejecta, impedita successum non habet" (840). Auch eine Reihe anderer Charakteristiken der besonderen Wortwirksamkeit hat Dannhauer von der zeitgenössischen Theologie adoptiert. Die Kraft des Wortes ist nicht eine rein natürlich-psychologische, deren Annahme von dem freien Willen des Menschen abhängt (nec mere rhetorica aut moralis, quae supponit liberi arbitrii vires / loquimur autem de primo initio conversionis, ac primo quasi momento fidei efficiendae), sondern, wenn die göttliche Gnadenwirkung auch die natürlichen Vermittlungen benutzt, durch welche Menschen Erkenntnisse und Kräfte zugänglich werden, so ist sie doch ihrem Wesen nach eine nicht dieser Welt angehörige (sed hyperphysica per physicas tamen actiones, illuminationem sc. sationem seminis, vim pluviae ac tonitrum[2]) et in scripturis exposita" (850)).

1) Dannhauer räumt, Melanchthon folgend, dem Menschen ein positives Verhalten gegenüber der göttlichen Wirkung, die „ordinarie resistilibis" (856) ist, ein.

2) Man beachte, wie Dannhauer selbst oft gebrauchte Gedanken originell zu wenden weiß.

Dannhauer hat der Lehre vom Gnadenmittel des Wortes nicht neue Bahnen gewiesen, aber er hat das große Verdienst an den Punkten, wo die orthodoxe Lehre unrichtige Wege, sonderlich in der Einführung physischer Kategorien zur Verhältnisbestimmung von Wort und Geist einschlug, zu den Anschauungen Luthers und der Bekenntnisschriften zurückgelenkt zu haben.

§ 28.

Der innere Gang der geschichtlichen Entwicklung.

An Schluß der geschichtlichen Darstellung überschauen wir den inneren Gang der Entwicklung und die großen Prinzipien, die in ihm zur Auswirkung gekommen sind. Das Wesen jeder Religion, als einer Beziehung zwischen Göttlichem und Menschlichem führt mit Notwendigkeit zu der Frage nach der Art und Weise und den Mitteln, durch welche göttliche Kraft und Wahrheit den Menschen zuteil wird. Wie in den Systemen Platos und Philos hat sie auch in der christlichen Theologie Platz gefunden. Wo man von der heiligen Schrift redete, wurde man nicht müde zu sagen, daß in ihr die ganze Fülle der göttlichen Wahrheit und Erkenntnis beschlossen sei; aber dadurch sollte nicht ausgeschlossen sein, daß auch dem Menschen, so wie er auf die Welt kam, eine bestimmte Summe von Wahrheiten, ethischen Normen, religiösen Ahnungen angeboren sei, die er stets — wenn auch ihm selbst mannigfach verborgen — in Vernunft und Gewissen bei sich trägt. Hüllen und Träger der göttlichen, Leib und Seele wandelnden Kraft sind die Sakramente. Die scholastische Theologie sah in ihnen teils Behälter der göttlichen Gnade (Thomas von Aquino), teils nur Symbole, die da hinweisen auf gleichzeitig in der Seele erfolgende Wirkungen Gottes (Duns Scotus). Daß auch das Wort der Schrift und des Zeugnisses der Kirche Kraft und Ursache der inneren religiös-sittlichen Umwandlung ist, erlebte man auch in der alten und mittelalterlichen Kirche in der Praxis fort und fort, aber bis sich dies Erleben auch in den theoretischen Aussagen der Theologen reflektierte, währte es eine geraume Zeit. Erst bei Augustin finden wir deutliche Aussagen, und obwohl auch Gregor der Große sie noch aufbehalten hat, war der beiden Kirchenväter Ansehen nicht stark genug, um in den mittelalterlichen Sentenzen und Summen der Lehre vom Gnadenmittel des Wortes eine Stelle zu erobern. Auch Augustin kannte das Wort

als wirkliches Gnadenmittel nicht, sofern nach ihm alle Erfolge der inneren — dem Erschallen des Wortes allerdings korrelaten — Wirksamkeit des h. Geistes zugeschrieben werden, die außerdem nur bei einem Bruchteil derer, die das äußere Wort erreicht, nämlich bei den Prädestinierten eintritt.

Die, welche nach einem geistigeren, persönlicheren Verkehr mit Gott, als wie er durch die Sakramente geboten wurde, suchten, übersprangen alle Mittel und träumten von einem rein unvermittelten Verkehr mit Gott. Das geschah in der Mystik, die zu einer in weiten Kreisen herrschenden Geistesrichtung doch erst im Mittelalter wurde — in der griechischen Kirche früher, in der römischen später. Mit der Mystik war nicht überall und notwendig eine Ignorierung des geschichtlichen Christentums gegeben, denn die mystischen Stimmungen und Empfindungen entzündeten sich vielfach an der Person des geschichtlichen Jesus und an seinem armen Leben. Aber indem man sich von allem Äußerlichen abwandte und allein auf die Reflexe der göttlichen Wirkungen im Grunde der eigenen Seele achtete, war die Gefahr nahe, daß sich die Grenzen zwischen Transzendentem und Immanentem verloren und das zunächst in der Höhe Gesuchte, nur in kurzen Stimmungen und Eindrücken Empfundene, in der Tiefe der menschlichen Seele als ihr dauernder Besitz gefunden wurde. Ein Zweig der Mystik wurde naturalistisch und pantheistisch. Die Güter des Christentums sind der naturhafte Besitz des Menschen, im inneren Wort besitzen wir schon das, was das Äußere erst bringen will. Das aber sind Gedanken von explosiver Kraft, die das Christentum als eine positive, geschichtliche und doch nicht aus der Naturgeschichte der Menschheit stammende Größe zu zerstören drohen.

Gerade in der Zeit der Reformation gewannen diese Gedanken bei Einzelnen aus den Kreisen der Schwärmer neue Kraft und behaupteten sich auch der neuen, gerade an dem geschichtlichen Christentum entzündeten Religiosität Luthers gegenüber. Es geschah dies vornehmlich durch S. Franck. Er neutralisiert das geschichtliche Christentum vollständig, Gottes Kraft und Wahrheit ist von Geburt an dem Menschen eingeboren, aber, da es durch die Sünde verdunkelt ist, bedarf es zu seiner vollen Entfaltung eines Kampfes zwischen Geist und Fleisch, zu dessen siegreicher Durchführung jedoch der Mensch keine Unterstützung von außen braucht, die geschichtliche Jesusperson verschwindet zu Gunsten des ewigen Logos-Christus, von dessen Wesen einzelne Teile, — wie bei den alten Apologeten, — den

Menschen eingesenkt sind, die Aufgabe der geschichtlichen Offenbarung besteht nur darin, uns auf unseren inneren Besitz aufmerksam zu machen. Diese naturalistisch-pantheistischen Anschauungen sind von Denk etwas erweicht worden, insofern er zu dem stetigen inneren Besitz des Menschen noch ein gegenwärtiges, unvermitteltes Wirken Gottes hinzunimmt. Thamer hat deutlich das innere Wort mit dem Gewissen identifiziert und seine Ergänzung in der äußeren Offenbarung Gottes in der Natur gefunden, er nähert sich der rationalistischen Auffassung des inneren Wortes als angeborenen Vernunftlichtes.

Ihre höchste Vollendung und Durchführung zu einer in sich zusammenhängenden Weltanschauung erhält diese Geistesrichtung durch Weigel. Er zeigt erkenntnistheoretisch, daß der Mensch gar nicht fähig ist, Eindrücke und Erkenntnisse von außer ihm stehenden Objekten zu empfangen, diese können höchstens als Sollizitationsmittel dienen, um die Entfaltung der dem Menschen angeborenen Erkenntnis in Fluß zu bringen. Diese Erkenntnistheorie gilt mit gleicher Stringenz auch für das religiöse Gebiet, also kann das äußere Wort der Schrift oder Predigt nur hinweisen auf den dem Menschen stetig gehörenden religiösen Besitz, der von Weigel durchaus pantheistisch als eine Immanenz und ein Bewußtwerden des Gottes- im Menschengeist beschrieben wird. Das menschliche Ich wird bei ihm von dem Erwerb der Geschichte abgelöst, damit auch von dem geschichtlichen Christus, der wieder durch den ewigen, der Menschheit immanenten Logos ersetzt wird; die Bibel legitimiert sich als Wahrheit nur insoweit und insofern, als sie mit dem inneren Besitz des Menschen übereinstimmt, sie hat also weder Wert als Gnadenmittel noch auch als Offenbarungsurkunde. Neben Weigel kann Böhme keine selbständige Bedeutung beanspruchen, einer seiner Gedankenkomplexe deckt sich mit dem System Weigels; daneben aber kann er sich ernsthaft um die rechte Formel zur Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Wort bemühen, oder sich in den Vorstellungen der kirchlicher gerichteten Mystik ergehen. Bei ihm ruht aller Nachdruck auf der Forderung der Bekehrung, ist man ein Heiliger, dann bedarf man keiner äußeren Mittel mehr zum Verkehr mit Gott. Böhme ist durch und durch Synkretist.

Zum Prinzip einer eigenen Gemeindebildung ist die Anschauung vom inneren Wort im Quäkertum erhoben. Es tritt an die Stelle der Schrift, dieser wird die Bedeutung einer „Neben-Regul“ zugemessen, inhaltlich wird es identifiziert mit Vernunft und Gewissen,

aber es soll doch weniger angeboren sein, als in bestimmten enthusiastischen Erlebnissen in das Innere der Menschen treten. Streicht man dies Letztere, so ist man beim Rationalismus mit seiner in den Fragen der Religion souveränen Vernunft angelangt, der auch überall da noch schüchtern nachwirkt, wo man dem natürlichen Menschen, etwa seinem Gewissen, eine bestimmte Summe religiöser oder ethischer Wahrheiten beimißt. Es liegt eine gewisse Ironie in diesen letzten Ergebnissen der geschichtlichen Entwicklung der Anschauung vom „inneren, angeborenen Wort"; ursprünglich entworfen im Gegensatz zu jedem äußeren Mittel, das, wie die Schwärmer meinten, für die religiöse und sittliche Umschaffung des Menschen nichts zu leisten vermochte, noch von Weigel und sonderlich von Böhme als Kraftquelle für ein neues, heiliges Leben gewertet, wurde es zuletzt gerade zum Kompendium einiger magerer Vernunftwahrheiten, die kein Herz zu wandeln vermochten. Prinzipiell angesehen ist der Gedanke des inneren, angeborenen Wortes weder protestantisch noch christlich, weil er beziehungslos zu dem geschichtlichen Christus ist und der Offenbarung Gottes in ihm; daß in der Praxis auch bei diesen Männern noch soviel gut Christliches übrig blieb, erklärt sich aus der Thatsache, daß sie Gott, den ewigen Logos, und seine den Menschen eingeborenen Kräfte doch immer wieder mit den Farben der Offenbarung Gottes in Jesus ausstatteten. Nur der in der Geschichte wirksame Gott kann auch wirksam in das Leben des einzelnen Menschen eingreifen, und diese Empfindung des gegenwärtigen Verkehrs Gottes mit dem Menschen ist bei der konsequenten Durchführung der Theorie vom inneren Wort ausgeschlossen, damit erweist sie sich aber als durchaus irreligiös, denn Religion ist nicht Entwicklung bestimmter Anlagen und Fähigkeiten im Menschen, sondern Verkehrsgemeinschaft mit dem überweltlichen Gott. Auch jede ernste Schätzung der Sünde und der menschlichen Unfreiheit zur eigenen Erlösung verbietet die Annahme eines naturhaften religiösen Besitzes. Mit diesen aus dem Charakter der christlichen Religion gewonnenen Gründen gegen die Theorie vom inneren Wort verbindet sich die Erkenntnis, daß sie auch gewissen erkenntnistheoretischen und psychologischen Beobachtungen von unbezweifelbarer Richtigkeit widerspricht. Wir gewinnen die Inhalte unseres Lebens, den Stoff unserer Gedanken, die Motive unseres Willens, die Anlässe unserer Gefühlbewegungen nur aus der uns umgebenden Welt und Geschichte, es ist uns nichts Positives angeboren, und da diese unsere psychologische Organisation von Gott gesetzt ist,

haben wir allen Anlaß zu der Annahme, daß Gott seinen religiösen Verkehr auch in diesen Formen mit uns vollziehen wird. Das bestätigt uns die Thatsache des Christentums als einer bestimmten, in die Geschichte in Worten und Thaten eingetretenen positiven Offenbarung Gottes, die für jeden Einzelnen erst dadurch wirksam wird, daß er sich diesen geschichtlichen, zunächst außer ihm liegenden Wirkungen Gottes unterstellt. So dürfte denn mit diesen Ausführungen unsere rein negative Stellung zu der einen in der geschichtlichen Darstellung bedeutsam hervorgetretenen Gedankenreihe vom angeborenen, inneren Wort genugsam motiviert sein.

Die zweite große Gruppe unter den Schwärmern charakterisiert sich durch die Annahme eines in bestimmten Momenten des menschlichen Lebens erfolgenden, unvermittelten, aber aus der Transzendenz kommenden Wirkens des göttlichen Geistes. Zwei Schattierungen sind auch innerhalb dieser Gruppe wieder zu unterscheiden, insofern die einen in der Geistwirkung hauptsächlich die Quelle neuer Offenbarungen, die anderen vornehmlich die Spendung göttlicher Kraft sehen. Auch die Ersteren, wie Münzer, Karlstadt, vor allem D. Joris, wollen darum nicht die geschichtliche Offenbarung Gottes bei Seite schieben, aber sie halten, ebenso wie einst Montanus, wie die zahlreichen Apokalyptiker und Visionäre zu allen Zeiten der Kirche, die Offenbarung noch nicht für beendigt. In Wirklichkeit enthalten ihre Offenbarungen nichts Neues, sondern sie sind nur eine Kombination der längst bekannten religiösen Erkenntnisse mit den jeweiligen Anforderungen und Fragen der Zeit, die je nach der Begabung ihres Autors mehr oder minder geistvoll und bedeutend ist. Das berechtigte Verlangen dieser Männer ist der Wunsch, daß Gott sich zu allen Zeiten und bei jedem Menschen als ein Licht und eine Leuchte auf dem Wege erweisen möchte; es wird aber vollkommen erfüllt durch die gerade im Lauf der Geschichte stets wachsende Einsicht in das der Gemeinde Gottes für alle Zeiten gegebene Schriftwort.

Schon Karlstadt und Münzer, vor allen Dingen aber Schwenkfeldt sehen in der unvermittelten Wirksamkeit des Geistes eine Thätigkeit Gottes, die auf unsere religiös-sittliche Umschaffung zielt. Was unser Verstand von Gott wissen muß, erfährt er aus der Offenbarungsurkunde, aber deren Wesen, als etwas Äußerlichem, das nicht ins Innere des Menschen kommen kann, widerspricht es geradezu, religiöse Wirkungen erzielen zu sollen. Die Empirie bestätigt das. Das Wort ist nur ein Zeichen; die dadurch bezeichneten religiösen Realitäten gibt eine selb-

ständige, vom Worte völlig unabhängige Geistwirkung, sie erzielt erst den wirklichen Glauben, aber der Geist wird nicht an allen wirksam, sondern nur an den Prädestinierten. Doch auch diese innere Wirksamkeit Gottes an seinen Erwählten ist abhängig von dem geschichtlichen Werke Jesu und eignet ihnen nur dessen Ertrag zu. Das äußere Wort erfüllt sich mit Geist erst durch den geisterfüllten Menschen, der es gebraucht, gerade umgekehrt wie in der kirchlichen Anschauung; alle Versuche Schwenkfeldts, zu ihr hinüber Brücken zu bauen, mußten bei dieser Differenz scheitern. Und doch sind Schwenkfeldts Fehler und der Männer, die ebenso wie er stehen, mehr theologischer als praktisch religiöser Art. Trotz seines ernstlichen Festhaltens an dem geschichtlichen Christus vergaß er theoretisch immer wieder, daß wir von jenem nur durch die Schrift und das Zeugnis der Gemeinde wissen, daß diesen darum auch religiöse Bedeutung für das Zustandekommen unseres Verhältnisses zu Gott zukommt, er vermochte nicht das thatsächliche Ineinanderliegen von Geist- und Wortwirkung, von Innerem und Äußerem festzuhalten, hauptsächlich deshalb nicht, weil er spekulativ hoch in den Himmel fuhr, mit seinen Gedanken bei Gottes verborgenem Willen einsetzte und dann konstruierte, wie Gott seinem Wesen nach handeln mußte, statt mit offenen Augen dem geschichtlichen, thatsächlichen Wirken Gottes nachzugehen. Außerdem stand er unter dem Banne einer falschen Erkenntnistheorie, indem er meinte, durch äußere sinnliche Vermittlungen könnten dem Menschen keine geistlichen, religiösen Impulse zukommen.

Nicht prinzipiell verschieden von den eben entwickelten Schwenkfeldtschen Anschauungen, im Gegenteil vielleicht noch um eine Nüance mehr dem genuinen Spiritualismus verwandt, sind anfangs die reformierten Auslassungen über das Gnadenwirken Gottes, wie wir sie bei Zwingli, Capito und Öcolampad lesen. Sie vermögen sich den gesamten religiösen Verkehr des Menschen mit Gott und die Erreichung seines Zieles, der Seligkeit, ohne jede Vermittlung vorzustellen; die Heiden können nach Zwingli ohne Kenntnis der äußeren Offenbarung selig werden. Diese Männer sind nicht Rationalisten und Naturalisten, wie Weigel und S. Franck, aber Vertreter eines mystischen Spiritualismus. Infolge der enthusiastischen Bewegung unter den Täufern und der Auseinandersetzung mit ihr sah sich Zwingli genötigt, die Schrift höher zu werten, er lernte sie jetzt als Norm und Kontrollapparat für alle inneren Offenbarungen schätzen, aber die partikulare Prädestination realisiert sich allein durch das innere, wirkungskräftige

Handeln des h. Geistes. Die Versuche, ein näheres Verhältnis von Wort und Geist bei den auf religiöse Erfolge zielenden. Akten Gottes zu gewinnen, erweisen sich bei näherem Zusehen als nicht gelungen. In den reformierten Bekenntnisschriften wird meist die auf die Erkenntnis zielende Wirksamkeit der Schrift vor die innere Thätigkeit des Geistes gesetzt, so daß die Schrift also auch auf reformierter Seite eine organische Angliederung, wenn auch nicht Eingliederung in den Bekehrungsprozeß des Menschen erhält, und auch die Prädestinierten ihre Kenntnis von Gott durchs Wort, dessen Erschallen auch für sie ein Zeichen der Gnade ist, erhalten. In dem sich bald bildenden, an einen festen Ort im dogmatischen System eingefügten Lehrtypus der reformierten Gnadenmittellehre treten die rein spiritualistischen Momente zurück, und es bildet sich die Annahme, wie wir sie etwa bei Bullinger vertreten finden, daß nach Gottes Willen keine religiöse Umschaffung der Menschen eintritt, ohne daß dabei zuerst die Schrift, ausschließlich als Erkenntnisquelle, ins Mittel träte, dann der Geist in innerlicher Wirksamkeit den neuen Menschen schaffe; diese Thätigkeit des Geistes ist auf die Prädestinierten beschränkt, die allein zu glauben vermögen. Die Prädestinationslehre hat die reformierte Theologie dauernd gehindert, Wort und Geist zu einer einheitlichen Gnadenmittelwirkung miteinander zu verbinden.

Sie bildet auch den letzten Grund für die scharfe prinzipielle Bekämpfung der Lutherschen engen Verbindung von Wort und Geist durch Butzer. Er war durchaus „ein Theologe des Geistes", der einzig und allein von diesem religiöse Wirkungen erwartete; dem Wort kommt lediglich die Mitteilung der zu glaubenden Wahrheiten und der zu befolgenden ethischen Normen, die nur auf sinnlichem Wege erfolgen kann, zu. Butzer ist der eigentliche Schöpfer jener zweiten Form der reformierten Gnadenmittellehre, die gleich entschieden an dem Inhalt des geschichtlichen Christentums und an den gottgewollten Formen der Wortverkündigung festhielt, wie sie anderseits die lutherische Verbindung des Wortes als stetigen Instrumentes mit der causa des Geistes ablehnte. Gott macht auch die Erwählten nicht selig ohne das äußere Wort; Capitos Annahme, daß sich die Erwählten von Geburt an von den anderen Menschen durch ein nur ihnen eignendes inneres Wort unterschieden, wird von Butzer wie Calvin entschieden abgelehnt. Die Realisierung der Prädestination ist eine in den Verlauf des menschlichen Lebens fallende Gnadenthat Gottes. Für die Bedeutung des Wortes als Verkehrsmittels, sonderlich

zur gegenseitigen Liebesgemeinschaft der Menschen unter einander, zeigt Butzer ein feines Verständnis, auch hierin an Luther anknüpfend und Calvin vorbereitend.

Bei Calvin sind alle naturalistischen und spiritualistischen Elemente ausgeschieden, er ist durch und durch ein Vertreter des positiven geschichtlichen Christentums. Die Stellung der Schrift als notwendiges Mittel bei der Neuschöpfung des Menschen ist ebenso streng und unerschütterlich in dem ewigen Willen Gottes begründet, wie das ganze System geschichtlicher Mittel, die Gott zur Rettung seiner Auserwählten verwendet. Es gibt eine innere und äußere Wirksamkeit Gottes durch Geist und Wort, beide stehen in Beziehung miteinander und beglaubigen sich gegenseitig als göttlich. Der Geist bereitet als gratia praeparans auf die Schrift vor und macht sie danach religiös wirksam, die formale Selbständigkeit beider Kraftwirkungen bleibt aber bestehen; das ist nötig, denn die Thatsache, daß nur einer bestimmten Anzahl von Menschen wirklich das göttliche Heil vermeint ist, verlangt eine besondere Wirksamkeit für diese und sie besteht darin, daß zur äußeren Wirksamkeit des Wortes die innere des Geistes hinzutritt; allerdings redet Calvin auch von besonderen Gotteswirkungen in den reprobi, ohne doch ihre Art und ihren Zweck recht deutlich machen zu können. Diese Behauptungen, ebenso wie der Versuch, ähnlich wie Luther, das Wort als Erkenntnisgrund für das Vorhandensein von Kirche zu werten, und der Nachweis, daß die Wahl des Wortes der menschlichen Freiheit und psychologischen Organisation besonders gut entspreche, zeigen, wie Calvin über Butzer und erst recht über Zwingli hinaus, den Spuren Luthers folgend, Gottes Gnadenwirken vollständig erst in der organischen Verbindung von Wort und Geist zu begreifen suchte. Und indem er die Menschen praktisch, wenn sie Gottes Geist erlangen wollten, an das Wort wies, verschwindet in calvinistischer und lutherischer Auffassung jede religiöse Differenz in der Stellung des Menschen zum Gnadenmittel, wenn auch die theologischen Unterschiede blieben und durch den Einfluß, dem die reformierte Gnadenmittellehre durch den Prädestinationsgedanken ausgesetzt war, immer wieder zu religiösen zu werden drohten. Calvin reproduziert eine Reihe der wichtigsten reformatorischen Erkenntnisse, indem er in dem Glauben das Produkt und das Aufnahmeorgan des göttlichen Gnadenwirkens sieht und in dem in der Gemeinde lebendigen Zeugnis das Gnadenmittel des Worts erkennt. In den reformierten Bekenntnisschriften, abgesehen von dem Heidelberger Katechismus und der Con-

fessio Anhaltina, die melanchthonisches Gepräge tragen, sind Calvins Gedanken in vollem Umfange aufgenommen worden. Das Gleiche gilt von den späteren Vertretern der reformierten Orthodoxie, die Prädestination bewirkt die Zerspaltung aller religiösen Vorgänge, wie vocatio und iustificatio in externa und interna und ihre Verteilung auf Wort und Geist, es ist der gleiche Unterschied zwischen Symbol und göttlicher Gabe, wie in der calvinistischen Sakramentslehre. Statt sich zu verschärfen, nähert sich aber die reformierte Lehre immer mehr der lutherischen, um zuletzt bei Heidegger zu dem Zugeständnis fortzuschreiten, das Wort sei efficax organon Gottes. Über das am Schluß der orthodoxen Periode vorhandene Verhältnis zwischen reformierter und lutherischer Gnadenmittellehre sehe man die Bemerkungen auf S. 153. Zu der ungebrochenen religiösen Zuversicht, in dem Gnadenmittel des äußeren Wortes regelmäßig den Willen und die Wirksamkeit Gottes zu unserem Heil erleben zu können, hat man es auf reformierter Seite nie gebracht, darum vermochte man auch keine theologische Formulierung zu finden, die wirklich den organischen Zusammenhang von Wort und Geist ausdrückte. Darin besteht die theologische und religiöse Differenz zu den Bemühungen, die man auf lutherischer Seite auf die Lösung unseres Problems verwandte.

Luther ist auch in dieser Frage an tief religiösen, der biblischen Gedankenwelt, wie der Empirie entsprechenden Erkenntnissen von keinem seiner Nachfolger erreicht, geschweige denn übertroffen worden. Es fehlt bei ihm zu keiner Zeit seines Lebens an theoretischen Vorstellungen, die von Augustin, der Mystik und der Scholastik beeinflußt sind, und die seine Gedankenwelt der reformierten und schwärmerischen sehr nahe verwandt erscheinen ließen. Er vermochte alle Gnade durch das unvermittelte Wirken des Geistes ins Herz kommen zu lassen oder von einer doppelten Wirksamkeit Gottes, einer äußeren und inneren zu reden, von denen die letztere von dem freien Willen Gottes — weniger von der Prädestination — abhängt und allein das religiöse Resultat erzielt; aber der Grundzug seiner Theologie, der in Christologie und Abendmahlslehre so deutlich zum Ausdruck kommt, gerade im Fleische Christi, im äußeren Zeichen die göttliche Gnade zu erkennen und zu empfangen, trieb ihn dazu auch im Gnadenmittel des Worts Geist und Wort unauflöslich, organisch bei ihrem Wirken mit einander zu verknüpfen. Die gegenwärtige Kausalität des Geistes läßt das geschichtliche Zeugnis von Jesus, so wie es in der Schrift vorliegt oder so wie es jeweils in der von Christo ausgegangenen Ge-

meinde neu produziert wird, stets wieder so lebendig werden, daß wir den Willen Gottes zu unserem Heil auf uns gerichtet fühlen und zum Glauben kommen. Theoretisch ausgedrückt ergibt dies die Formel, daß der Geist, sowie das Wort gebraucht wird — nur in actu kommt es für Luther in Betracht — zu ihm hinzutritt und es zum Instrument seiner Wirksamkeit in der Weise erhebt, daß die besondere Art des Resultates bedingt ist durch den Charakter der causa prima wie auch der causa instrumentalis. Zugleich damit ergibt sich die Notwendigkeit einer anderen Erkenntnistheorie, als sie die Schwärmer, die Reformierten und auch Luther selbst anfangs hatten, nämlich die Feststellung der Notwendigkeit — nicht nur der Möglichkeit —, daß Gott uns seine Kraft und Wahrheit nur durch sinnliche Vermittlungen gemäß unserer psychologischen Organisation zukommen lassen kann und daß er als „Brucken, Steg und Weg" gerade das Wort, als das geistigste Verkehrsmittel innerhalb der Menschheit gewählt hat. Durchs Wort entsteht der Glaube und damit die Gemeinde der Gläubigen, dem Menschen verbleibt die Fähigkeit, diese Rezeptivität, den Glauben, zu verweigern, d. h. ihn in sich nicht wirken zu lassen. Wie weit die menschliche Beschäftigung mit dem Wort von Einfluß auf das göttliche Gnadenwirken ist, wird nicht deutlich, jedenfalls aber begnügt sich Luther nicht mit dem äußeren Hören des Wortes, sondern er verlangt auch sein Verständnis. Alle geistlichen Wirkungen gehen auf ein, wenn auch vor Zeiten gehörtes Wort zurück, so daß es Luther gelungen ist, den gesamten Umkreis der menschlichen religiösen Erlebnisse — darunter auch die später sogenannte unio mystica — an den nur im Worte d. h. in Verbindung mit der geschichtlichen Offenbarung wirksamen Geist anzuschließen (cf. S. 42 ff.).

Diesen Gedanken hat er der lutherischen Kirche unvergeßlich eingeprägt, Melanchthon ist auch theologisch über Luther nicht hinausgewachsen, im Grunde hat er nur die mannigfaltigen Vorstellungsformen und Bilder Luthers für das Verhältnis von Wort und Geist auf die eine einzige von causa und instrumentum reduziert, und er hat gemäß der Bedeutung, welche er später dem freien Willen beimaß, diesen neben Wort und Geist zu einer causa der zu stande kommenden religiösen Wirkung gemacht. Sein Interesse haftete mehr am Wort, sofern es die pura doctrina, als sofern es Gnade spendete.

Bei den von Luther angeregten Theologen zweiten und dritten Ranges in der Zeit von 1520—1530 wirken die mittelalterlichen Vor-

stellungen von den zwei Wegen, dem inneren und dem äußeren, auf dem Gott wirkt, sehr stark nach; doch findet sich auch schon die instrumentale Formulierung des Verhältnisses von Wort und Geist, aber die parataktische Ordnung der beiden Kräfte, wobei die religiösen Wirkungen allein auf Rechnung des Geistes kommen, überwiegt noch. Mit besonderer Energie wird die Freiheit Gottes, nach seinem Willen den Geist zu seinem Wort zu geben, betont, Gott soll nicht — das ist das religiöse Interesse — zum ausführenden Sklaven seiner Mittel degradiert werden. In Aug. V. hat dieser, von der Prädestination kaum beeinflußte Gedanke seinen symbolischen Ausdruck gefunden, die besten Gedanken der reformatorischen Theologie bis 1530 sind in jenem Artikel zusammengefaßt; das eigentliche Gnadenmittel ist das in der Kirche erschallende, lebendige Zeugnis, sein Zweck ist die Erzeugung des Glaubens, durchs Wort wirkt der Geist an denen, die es wirklich gehört haben, aber nicht gemäß der Naturnotwendigkeit einer mechanischen Kausalität, sondern nach dem Willen Gottes, der ein freier Herr über seine Mittel bleibt.

In der Folgezeit wandte Flacius seinen Scharfsinn auf die Lehre vom Gnadenmittel des Wortes. Er münzte Luthers Gedanken in scharfe Begriffe aus. Der Weg ins Herz führt durch das Ohr, das Zeugnis der Kirche ist das Gnadenmittel, aber nur insoweit es die reine Lehre enthält, während es unabhängig bleibt von der ethischen Beschaffenheit des Verkündigers. In diesen beiden Bestimmungen blieben Schwierigkeiten zurück, die weder Flacius, noch die gesamte ihm folgende lutherische Theologie je gelöst hat. Wer erkennt und bestimmt das Maß der reinen Lehre, das im Worte vorhanden sein muß, damit es noch Gnadenmittel sei? Und lehrt nicht die Empirie, daß das Zeugnis einer unheiligen und als solcher bekannten Persönlichkeit wirkungsunkräftiger ist, als das eines bekehrten Zeugen? — Flacius stellte es klar, daß der religiöse Wert der Schrift in ihrem Inhalt, nicht in ihrer äußeren Form liegt, jener ist durch die Inspiration entstanden, trotzdem aber kommt nach Gottes freiem Willen bei dem jedesmaligen Wirksamwerden der Geist wieder von neuem hinzu, um dann durch die Schrift zu wirken. Auch der Gedanke einer nicht mit der Schrift zusammenfallenden gratia praeparans findet sich noch bei ihm. Die Arbeit der folgenden Dogmatiker, wie Selnecker, Chemnitz, Chyträus wirft sich vor allen Dingen auf die nähere Bestimmung der Bedingungen für die Wortwirkung, Selnecker verlangt die pietas vitae, Chyträus die Zustimmung des arbitrium

liberatum, Chemnitz ein aliquo modo cogitari. In der Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Geist ist um das Jahr 1580 noch keine Änderung wahrzunehmen, nur tritt in der Konkordienformel die Freiheit Gottes, seinen Geist zum Worte zu geben, wie in Aug. V gelehrt wurde, zurück hinter der Betonung des steten Willens und Wunsches des h. Geistes durchs Wort zu wirken. Dieser Wunsch des Geistes efficaciter operari kann durch die mangelnde menschliche Rezeptivität illusorisch gemacht werden. Von einer steten Verbindung von Wort und Geist weiß man nichts, denn noch faßt man den Geist hauptsächlich als persönlichen Willen, nicht als Naturkraft.

Wieder vergingen vierzig Jahre, ohne daß eine merkliche Wandelung in der Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Geist eintrat. Mit voller Klarheit und Bestimmtheit sagte es sogar noch Hutter, daß die Schrift, so wie sie vorliegt, nicht Gnadenmittel ist, sondern erst eine andere Kausalität, der h. Geist, hinzutreten und sie dazu machen muß, erst bei der Wirkung sind Wort und Geist coiunctim et unite thätig. Der Geist als Prinzip der Schriftauslegung erscheint bei Hutter als eine formell selbständige und unvermittelt wirkende Kraft. Johann Gerhard bietet noch in seinen Loci keine detallierte Gnadenmittellehre. Weil Wort und Geist, als causa und instrumentum bei ihrer Thätigkeit immer bei einander sind, kann beiden das Vermögen, salutares effectus zu bewirken zugeschrieben werden; in diesem Sinne redet er auch unter Affektionen der Schrift von ihrer efficacia, d. h. davon daß der h. Geist stets durch sie wirksam sein will.

Gerhard hat in seiner Theologie die Wandlung durchgemacht, die der Rahtmannsche Streit in der lutherischen Dogmatik hervorrief. Man kann es verstehen, wenn die Theologen um 1620 ihr Augenmerk der rechten Lehre von dem Verhältnis von Wort und Geist zuwandten und nach festeren Formeln umschauten. Wurden doch soeben Weigels Gedanken bekannt, der rundweg jede Bedeutung des äußeren Wortes zu Gunsten des inneren angeborenen Geistes leugnete, fing doch Arndt an zu den mystischen Gedanken eines unvermittelten Verkehrs mit Gott zurückzulenken und das äußere Wort einen toten Buchstaben zu schelten, wenn es nicht durch Imitation ins Leben umgesetzt werde, so gut kirchlich er auch im übrigen in unserer Frage denken wollte und auch dachte.

Um 1621 erschien das Buch eines durch eine gewisse wissenschaftliche Erudition schon bekannten Danziger Pfarrers mit Namen Rahtmann, er hatte es das Gnadenreich genannt und sich dabei in

der Vorrede über die wenig erfreulichen, religiösen und ethischen Zustände in der Kirche ausgesprochen und war dann auf die göttlichen Heilmittel, Wort und Geist, und ihr Verständnis zu sprechen gekommen. Männer, wie J. Gerhard, denen Rahtmann sein Buch zugesandt hatte, fanden nichts Besonderes daran auszusetzen, da erstand Rahtmann in seinem Kollegen Corvin, mit dem er schon mehr als eine kleinere theologische Fehde ausgefochten hatte, ein böser Rezensent, der nicht eher ruhte, als bis die gesamten kirchlichen Kreise Danzigs in Aufruhr gerieten, so daß der geängstigte Magistrat sich an die theologischen Fakultäten um Gutachten wandte. Damit war der theologisch-literarische Kampf für und wider Rahtmann entfacht, eine Menge Schriften erörterten das Problem des Verhältnisses von Wort und Geist. Was Rahtmann, vielfach in recht unklarer Form gesagt hatte, war weder besonders neu noch geistvoll, im Gegenteil, es waren Gedanken aus der bisherigen lutherischen Theologie vielleicht mit einem Schwenkfeldischen Einschlag, die aber um diese Zeit schon veraltet und heterodox geworden waren. Rahtmann isolierte die Schrift vom Geiste, stellte sie als toten Buchstaben hin, der nur auf das durch ihn Bezeichnete hindeuten kann, und sagte, erst der Geist kann sie zum rechten, lebendigen Werkzeuge erheben. So hatte Hutter auch geurteilt, aber er wie die übrigen kirchlichen Theologen hatten stets den ganzen Nachdruck auf die Thatsache gelegt, daß der Geist immer zur Schrift hinzutritt und dann durch ihre Vermittlung religiöse Wirkungen erzielt. Rahtmanns Blick beruht aber auf den Augenblicken, wo die Schrift noch ohne Geist ist, und sein Interesse geht auch gar nicht auf die organische Verbindung beider zum Gnadenwirken, denn dies eignet er einem formell von der Schrift unabhängigen und wohl auch zeitlich vorangehenden Wirken des Geistes zu. Er nimmt damit die von Luther und in der ersten Periode der lutherischen Theologie vielfach zum Ausdruck gebrachte Vorstellung wieder auf, daß alle religiösen Erfolge im Menschen auf eine besondere Thätigkeit des Geistes zurückgehen. Allerdings mit einem Unterschiede: Luther und die anderen ließen erst das äußere Wort erschallen und dann die innere Geistwirkung eintreten, Rahtmann macht es umgekehrt, unter dem Einfluß des augustinischen Gedankens einer gratia praeparans, die den Menschen erst fürs Wort religiös empfänglich macht. Diese besondere Geistwirkung sollte aber nicht allen Menschen zu teil werden, sondern nur denen, welche Gott sie zukommen lassen will. Darin glaubte man Calvinismus zu erkennen,

in Wirklichkeit war es bei Rahtmann nur eine Reminiscenz an das freilich in kirchlichen Kreisen vergessene ubi et quando visum est deo in Aug. V. Im übrigen war Rahtmann von allen enthusiastischen oder gar naturalistischen Gedanken völlig frei, die Schrift, die er freilich nur als ein indirektes Produkt des h. Geistes ansah, war für ihn die einzige Quelle der Offenbarung.

Rahtmanns Gedanken bedeuteten den Versuch, die Erkenntnis des Verhältnisses von Wort und Geist auf eine überwundene Entwicklungsstufe zurückzuschrauben. Sie sind unlutherisch, denn Luthers Bestrebungen tendierten auf eine organische, instrumentale Verbindung von Wort und Geist; zu ihr hat es Rahtmann nie gebracht, sondern er hat das religiöse Zutrauen zu dem äußeren Wort, in ihm und durch dasselbe Gottes Gnade zu empfangen wieder unsicher gemacht, und uns auf eine unkontrollierbare, nicht jedem zu teil werdende Geistwirkung verwiesen.

Zur Ablehnung seiner Theorien wäre es genügend gewesen, wenn man bei der schon gangbaren Anschauung blieb, der h. Geist will stetig durch das Wort, so oft es gebraucht wird, Gnade spenden, so daß von menschlicher Seite Gottes Geist nur durch den Gebrauch des Wortes erlangt werden kann. Aber man ging weiter; um solche Versuche zur Trennung von Wort und Geist, wie den Rahtmanns für immer unmöglich zu machen, schritt man zu der Behauptung fort, Geist und Wort sind überhaupt nie von einander getrennt, der Geist ist im Wort auch vor seinem Gebrauch schon vorhanden, ihm immanent. Gegen jede physische oder magische Deutung dieser Formel haben sich ihre ersten Urheber entschieden gewehrt, sie legen allen Nachdruck auf den Inhalt und nicht die äußere Form des göttlichen Gnadenmittels und rechtfertigen ihre Annahme einer der Schrift immanenten Geisteskraft mit dem Hinweis auf den Akt der Inspiration, in dem die Schrift *θεόπνευστος* wurde; und in der That entspricht erst diese Bestimmung der Beschaffenheit des Gnadenmittels der orthodoxen Inspirationslehre. Daraus ergibt sich aber auch weiter, daß diese Kraft keine von Natur der Schrift immanente, sondern nur eine ihr vom h. Geist als causa principalis mitgeteilte ist. Das religiöse Interesse, das die Orthodoxie bei dieser Gedankenbildung leitete, zielte dahin, die Unabhängigkeit und das stetige Vorhandensein der göttlichen Gnadenveranstaltungen vor allem menschlichen Gebrauch sicher zu stellen und den Universalismus des für alle gleichen Heilswillens Gottes festzuhalten. Daß das Gnadenmittel uns erst nutzt,

wenn wir es gebrauchen, vergaß man nicht hell und deutlich zu sagen (cf. S. 256), aber auch der Gefahr der Quieszierung der lebendigen göttlichen Wirksamkeit suchte man zu entgehen, indem man die Formeln von dem gegenwärtigen instrumentalen Wirken des Geistes durchs Wort reproduzierte und wohl beides durch die Annahme einte, daß sich der h. Geist jedesmal noch durch einen besonderen Akt zu dem von ihm selbst mit Wirksamkeit ausgestatteten Organ bekannte, eine Ansicht, die mehr der religiösen Empfindung, als der theologischen Einsicht Ehre macht. Diese zweite Vorstellung von der Assistenz des Geistes mußte da verwandt werden, wo von dem lebendigen Zeugnis der Kirche die Rede war, in dem mit Recht noch die Orthodoxie das Gnadenmittel sah. Freilich band sie es vornehmlich an das Amt der Kirche, aber auch dies aus dem wohlzuverstehenden Interesse, die Sicherheit zu haben, daß das Zeugnis mit der kirchlichen Absicht, religiöses Leben zu wecken, geschehe, wobei die sittliche Beschaffenheit des Zeugenden gleichgültig sein soll.

Zu diesen Gedanken, die im Kampfe mit Rahtmann ausgesprochen wurden, hat die kommende Entwicklung der orthodoxen Theologie nichts von Bedeutung hinzugefügt. Die einen deuteten die Formel des extra usum recht massiv, so z. B. Hülsemann und ersetzten den göttlichen Geist durch die Schrift; Calov entwickelte großen Scharfsinn zu ihrer Verteidigung, verstieg sich dann aber zu dem unglücklichen Satze, der Gebrauch des Wortes sei, im Gegensatz zu den Sakramenten, nur ein accedens seiner Natur; der letzte orthodoxe Dogmatiker Hollaz bezeichnete klar den doppelten Charakter, in dem das Wort für die Dogmatik in Betracht kommt, als principium γνώσεως und als medium πράξεως. Eine Reihe von Theologen vermochte sich mit der neuen orthodoxen Lehre nicht zu befreunden, sie ignorierten sie entweder, wie Brochmand, Dannhauer und Calixt, oder suchten wie Musäus die Bedeutung des extra usum dahin zu interpretieren, daß in der Schrift stets die Potenz zu Gnadenwirkungen ruhe, und es von allen physischen Vorstellungen und Analogieen zu befreien

§ 29.

Die dogmatische Lehre vom Gnadenmittel des Worts.

Ist auch keine Stufe der theologiegeschichtlichen Entwicklung autoritativ für die dogmatische Arbeit der Gegenwart, so wird diese doch dankbar die Hilfe, die ihr aus der Kenntnis der Geschichte eines ihrer Probleme entgegenkommt, annehmen. Für das Gnadenmittel des Wortes läßt sich aus seiner Geschichte im 16. und 17. Jahrhundert, als der klassischen Periode seiner Behandlung, nicht nur diese oder jene Fragestellung lernen, sondern auch die wesentlichen Richtpunkte seiner systematischen Gestaltung. In der Kontinuität mit der dogmatischen Tradition und doch offen für die Anforderungen, die jede Zeit nach neuen Formen verlangen lassen, soll der Versuch unternommen werden, die dogmatische Lehre vom Gnadenmittel des Wortes in Kürze darzustellen.[1])

In jeder Religion handelt es sich um Beziehungen zwischen Göttlichem und Menschlichem, wobei die göttliche Macht als die vorwiegend aktive, der Mensch als empfangend vorgestellt wird. Die Relation, die zwischen beiden durch das Wirklichwerden der Religion entsteht, wird in ihrer Eigenart durch die beiden Endpunkte, zwischen denen sie verläuft, bedingt sein; d. h. sie wird sich richten nach dem Wesen

1) Da im folgenden eine rein thetische Darstellung beabsichtigt ist, sehen wir von der Aufzählung der neueren, größtenteils verglichenen Dogmatiken ab, die zudem kaum Probleme und Lösungen bieten, die nicht auch schon im 16. und 17. Jahrhundert vorhanden waren. In einer dogmatischen Monographie ist das Gnadenmittel des Wortes noch nicht behandelt, wenn sich auch hier und da einige Ansätze finden. U. a. bei: Müller „Das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des h. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes“ (Dogmatische Abhandlungen 1870, zuerst St. u. Kr. 1856). „Das Gnadenmittel des göttlichen Wortes“. Eine Beglückwünschungsschrift zum 50. Amtsjubiläum Dr. F. Strauß von dem Dom-Ministerium zu Berlin 1859 (17 Seiten); Harleß und Harnack „Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln“ 1869; K. Richter „Das Wort Gottes als Gnadenmittel“ (Jubiläumsfestschrift für Luthardt) 1881; Dieckhoff „Das gepredigte Wort und die heilige Schrift“ 1887 (cf. dazu die Entgegnungen in den „Mitteilungen und Nachrichten aus der evangelischen Kirche Rußlands“ Jahrgang 1887 u. 1888); F. R. v. Frank „Über die Lebensmacht der Gnadenmittel im Sinn der lutherischen Kirche“ (N. K. Z. 1890 u. auch separat erschienen). Hollensteiner „Das Weltelend und die Welterlösung“ 1894 S. 133; Gottschick, Artikel „Wort“ (P. R. E.[2]); Seeberg: „Gnadenmittel“ (P. R. E.[3]) und Theologische Rundschau 1900 S. 473 ff.

Gottes und nach dem des Menschen. Für die Art und Weise der Übermittlung religiöser Güter und Kräfte an den Menschen von vornherein Verfahrungsweisen zu postulieren, die sich bei der Aufnahme aller übrigen Eindrücke und Erlebnisse des Menschen nicht nachweisen lassen, ja im Widerspruch mit ihnen stehen, liegt kein Grund vor. Im Gegenteil fordert die christliche Anschauung von dem engen Zusammenhange des Erlösergottes mit dem Schöpfergott mit Notwendigkeit die Annahme, daß die in der Schöpfung gelegten Geleise auch für die Übermittlung der Erlösung gebraucht werden.[1]) Zu einem anderen Urteil wären wir erst in dem Augenblick genötigt, wo der Nachweis geführt würde, daß die schöpfungsmäßige Ausstattung des Menschen für den Empfang weiterer göttlicher Gaben nicht ausreichte. Diesen Beweis will aber auch die kirchliche Erbsündenlehre nicht antreten, indem sie die formalen, das menschliche Wesen konstituierenden Eigenschaften dem Menschen auch nach dem Fall nicht abspricht. Wesen und Eigentümlichkeit dieser jedem Menschen eignenden physiologischen und psychologischen Organisation festzustellen, ist nicht Sache der theologischen Wissenschaft, sie hat auf diesem Gebiete die Resultate derjenigen Wissenschaften herüberzunehmen, in deren Rahmen dahingehende Untersuchungen fallen.[2])

Physiologie und Psychologie haben nun den überaus engen Zusammenhang zwischen Leib und Seele festgestellt[3]) und zwar vor

---

1) Diese Identität der auf natürlichem und religiösem Gebiet geltenden Gesetze ist mit besonderer Energie erkannt und betont von Luther und Flacius.

2) Für die folgenden Ausführungen vergleiche man: Jodl „Lehrbuch der Psychologie“ 1896; Rehmke „Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie“ 1894; H. Höffding „Psychologie“ 2. deutsche Ausgabe 1893; Volkmann Ritter von Volkmar „Psychologie“ herausg. von Kornelius 1894; Wundt „Völkerpsychologie“ 1900 (Band I, Teil 1 u. 2: Die Sprache); Sigwart „Logik“ 1873 Band I § 7; Schopenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung“ Band I 1873, Band II 1844; Lotze „Mikrokosmus“ 2. Aufl. 1869 Band I u. II; v. d. Gabelentz „Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse“ 1891; B. Erdmann „Die psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken“ (Archiv für systematische Philosophie Band VII Heft 4, 1901).

3) Das gilt ausnahmslos und findet sich sowohl bei denen, die wie Lotze einen deutlichen Unterschied zwischen physischem und psychischem Geschehen machen, wie erst recht bei denen, die wie Jodl in den Unterschieden zwischen physischem und psychischem Geschehen nur verschiedene Bezeichnungen für den gleichen Vorgang sehen.

allem nach der für uns in Betracht kommenden Richtung, daß der Mensch Einwirkungen von irgend welchen Objekten außer ihm nur durch die Vermittlung seiner Leiblichkeit — genauer durch die für die Einwirkungen der Außenwelt sensiblen Nervenstränge — empfangen kann, wie anderseits wieder alle seine Reaktionen und Wirkungen auf die Außenwelt an bestimmte Medien — die motorischen Nerven — geknüpft sind.[1]) Ein unvermitteltes Empfangen von Wirkungen in dem Sinn einer direkten Berührung der Seele ist für uns ebenso unvorstellbar, wie das Herantreten einer rein geistigen Kraft an unsere Leiblichkeit, da nicht abzusehen ist, wie diese unsere Natur, die nur für mit sinnlichen Reizen verbundene geistige Werte empfänglich ist, in Bewegung setzen will. So ist also für jeden eindrucksvollen Verkehr mit einem außerhalb des Menschen liegendem Objekte eine doppelte Vermittlung nötig, sofern dies, selbst in sinnlicher Hülle, an des Menschen Sinnlichkeit herantritt.[2])

1) Rehmke sagt: „Das Handeln der Seele ist das Wirken auf ein anderes Wirkliches. Das eigenartige Zusammen der Seele und des „eigenen" Leibes hat es zur Folge, daß, gleichwie ein Wirken des übrigen Wirklichen auf die Seele nur durch Vermittlung des „eigenen" Leibes möglich ist, auch Handlungen der Seele d. h. von der Seele gewirkte Veränderungen des übrigen Wirklichen, sei dieses ein Ding-konkretes, sei es eine andere Seele, nur durch den eigenen Leib vermittelte, also nur mittelbare Wirkungen sein können. Ein (unvermitteltes) „Wirken in die Ferne" ist auch für die Seele ausgeschlossen" (l. c. S. 560 cf. 566).

2) Diese dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft entsprechend formulierten Erkenntnisse haben religiös schlechterdings nichts Bedenkliches, zumal es auch Grundanschauung der sogenannten „biblischen Psychologie" ist, daß der Mensch nur vollständig ist, wenn Leib und Seele da sind, und alles Seelische z. B. die Sünde sich auswirkt durch die Organe des Leibes, die ihrerseits wieder die Eindrücke der Außenwelt dem Inneren vermitteln. Was der religiöse Mensch verlangt, ist unmittelbarer, aber nicht unvermittelter Verkehr mit Gott, und jener wird ihm durch kein Mittel genommen (cf. darüber Frank „System der christlichen Gewißheit" 2. Aufl. § 38 ff.). In der Dogmatik wird allerdings auf Grund dieser Erkenntnis manches zu ändern sein; das lebhafte Interesse an der Unsterblichkeit der „Seele", welches uns das 18. Jahrh. schenkte, wird ebenso zurücktreten müssen, wie ein Schwanken zwischen dicho- und trichotomischen Vorstellungen ferner kaum möglich ist. Ein ernstes Problem jedoch erwächst aus der radikalen Durchführung der oben dargelegten Theorieen für die Anschauung von den Formen der ursprünglichen Offenbarung, die wir jedoch mangels gleicher Erlebnisse niemals restlos verstehen werden. Für das Zentrum der göttlichen Offenbarung, die Person Christi, besteht die ganze Fragestellung nicht, da bei der Eigenart seiner steten Verbundenheit mit der zweiten göttlichen Person gar kein ver-

Daß dieses sinnliche Medium mit Notwendigkeit den Charakter des Wortes tragen muß, ergibt sich rein aus der Betrachtung der psychologischen und physiologischen Organisation des Menschen nicht. Von dieser Seite angesehen ist es nur eins unter anderen Mitteln, z. B. den Symbolen, um in den Menschen psychische Prozesse auszulösen. Die ganz besondere Bedeutung des Wortes für den Menschen ergibt sich erst aus seinem Verständnis als eines geschichtlich-sozialen Wesens und einer mit Freiheit begabten Persönlichkeit. Die Sprache, so wie sie vorliegt, ist ein Erzeugnis der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, in ihren Worten ist das Resultat langer Arbeit in Abbreviatur niedergelegt, — Wundt behandelt darum mit Recht die Sprache ausführlich als den ersten Teil der Völkerpsychologie —, mit ihrem Verständnis überkommt der Mensch eine ungeheure Fülle von positiven Inhalten. Und ferner, nur das, was an Thaten und Gedanken der Vergangenheit sich in Worten niedergelegt hat, ist fürs Bleiben bestimmt. Die Geschichte, die keinen Geschichtsschreiber fand, ist für uns, wenigstens in ihrer Besonderheit und Eigenart verloren, mögen auch diese oder jene ihrer Wirkungen in der Gesamtgeschichte aufbehalten sein. Die Sprache hat den Zweck, in anderen die gleichen Vorstellungen und Bewußtseinsinhalte zu erzeugen, das Wort ist „die Wirksamkeit der Gedanken nach außen hin“ (Schleiermacher „Christliche Glaubenslehre“ I 322). Voraussetzung für die Erreichung dieses Zieles ist die Gesundheit derjenigen Organe, die das Wort bis ins Bewußtsein leiten, und die Willigkeit des Hörenden diesen physisch-psychologischen Vorgang bis zum Ende ablaufen zu lassen. Denn dem Worte gegenüber besteht die Fähigkeit im Gegensatz zu vielen anderen Reizungen, seine Wirkung d. h. zunächst seinen Eintritt in das helle Bewußtsein zu hemmen oder sie nur gebrochen und modifiziert in dasselbe gelangen zu lassen. In welchem Umfange das möglich ist, läßt sich generell kaum fest-

mittelter oder nur zeitweiliger Verkehr in Frage kommen kann. An Jesu Worten und vor allem an den göttlichen Manifestationen in den Thatsachen seines Lebens und Wirkens entzündeten sich dann die Inhalte der apostolischen Offenbarung, so daß auch sie schon eine vermittelte ist. Die eigentliche Schwierigkeit liegt in der Vorstellbarkeit der ersten göttlichen Offenbarung, genau wie auf dem natürlichen Gebiet in der Erklärung der Entstehung des ersten Lebens. Die so oft als kindlich beurteilten Aussagen der Schrift von einem Reden und einer Stimme Gottes kommen den Thatsachen vielleicht näher, als der aus der Antike übernommene Begriff einer unvermittelten, enthusiastischen Inspiration.

legen, aber die Thatsache bleibt,[1]) daß wir an uns herantretenden Worten zwar nicht den Zugang ins äußere Ohr oder der Schrift in das Sehfeld des Auges, wohl aber den Eintritt in unser Bewußtsein wehren können. Eröffnen können wir dem Wort die Bahn nicht — sie ist bei allen normal veranlagten Menschen frei — aber zu schließen vermögen wir sie. In dem Falle, wo das geschieht, ist das Wort seiner Wirkung für uns beraubt, indem die beabsichtigten Vorstellungsbilder in uns garnicht entstehen; damit ist aber erst recht die weitere Tendenz derjenigen Worte zerbrochen, die durch Erzeugung bestimmter Vorstellungen auf unseren Willen wirksam werden wollten. Denn die Kraft des Wortes reicht weiter als bis zur Bewegung unseres Verstandes durch die Zuführung von Begriffen; als Produkt eines Willens vermag das Wort einen fremden Willen in der von ihm angezeigten Richtung zu bewegen, indem es ihm nicht nur das Ziel zeigt, sondern auch Motiv zu seiner Bewegung wird. Die Erreichung dieses Erfolges setzt ein klares Verständnis des Wortes, auf Grund einer — oben näher beschriebenen — Nichtunterbrechung des physisch-psychologischen Eintrittes des Worts ins Bewußtsein voraus, und erfordert dann einen zweiten positiven Willensakt, der in dem vom Wort dargereichten Motiv etwas Wertvolles für die eigene Persönlichkeit anerkennt und von seiner Realisierung Erzeugung oder Steigerung eines Lustgefühles erwartet.

Von diesen Erkenntnissen der Eigenart und Wirksamkeit des Wortes gilt es nun eine Anwendung auf das Wort, sofern es Träger religiös christlichen Inhaltes ist, zu machen. Indem das Christentum eine Thatsache der Geschichte ist und zwar einer Geschichte, die für sein Wesen einen dauernden Wert beansprucht, bedarf es zur Übermittelung dieses seines geschichtlichen Inhaltes des einzigen Mittels historischer Tradition, d. h. aber des Wortes. Nur der, welcher das Christentum von der Geschichte ablöst d. h. seinem Wesen nach auflöst, kann auf das Wort verzichten. Das Wort der christlichen Verkündigung unterliegt nun genau den gleichen physiologisch-psychologischen Bedingungen wie jedes andere Wort, indem es die gleichen physiologischen Vermittlungen benutzt. Hemmt der Mensch seinen Gang bis ins Bewußtsein, so vermag bei ihm garnicht die innere Möglichkeit einer Entscheidung zu entstehen, ob er den ihm nahe gebrachten

1) Erklären wird sie sich mehrfach dadurch, daß die neu zugeführten Vorstellungen schlechterdings keine Berührungen positiver oder negativer Art mit den schon vorhandenen Bewußtseinsinhalten haben, darum auch nicht assimilierbar sind.

Inhalt des Wortes zum Motiv seines Willens machen will oder nicht. Im Anschluß an die uns in der geschichtlichen Entwicklung begegneten Vorstellungen ausgedrückt, kann erst dem gehörten und verstandenen Wort die Fähigkeit zugesprochen werden, Gnadenmittel zu werden; dazu ist kein positiver Willensakt des Menschen nötig, sondern nur die Unterlassung jeder Störung des natürlich-psychologischen Ganges der Wortwirkung. Menschen, die etwa beim Hören einer Predigt nie soweit kommen, daß in ihrem Bewußtsein Abdrücke der im Wort enthaltenen Begriffe und Vorstellungen entstehen, sind noch nie vom Gnadenmittel des Wortes erreicht. Soweit aber kann jeder vermöge der ihm von Gott in der Schöpfung mitgeteilten Anlagen kommen; zerstört oder benutzt er sie nicht, so verschuldet er sich am Schöpfergott, nicht am Erlösergott.

Dem Gnadenmittel des Wortes sieht sich also der Mensch erst in dem Augenblick gegenüber, wo er seinen Inhalt versteht; in demselben Augenblick ist ihm aber auch deutlich, daß diesen Vorstellungen, wie manch anderen die Tendenz einwohnt, seinen Willen in ihrer Richtung zu bewegen. Damit aber sind wir an der Stelle angelangt, wo die Analogien mit den natürlichen Erfahrungen versagen und die spezifisch religiösen Erlebnisse einsetzen. Der natürliche Wille nimmt, wie die moderne Psychologie u. E. durchaus richtig beobachtet und festgestellt hat, nur solche ihm von außen kommenden Motive in sich auf, die ihm die Förderung seines natürlichen Lebensstandes versprechen, nur sie läßt er aus Inhalten der theoretischen Vernunft Normen der praktischen Vernunft werden. Von den Motiven, die das Wort christlicher Verkündigung darreicht, hat der Mensch keine Förderung seines natürlichen Lebensstandes zu erwarten, sondern das Gegenteil, darum ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß er sie von sich aus zu den Zwecken seines Willens mache, und selbst wenn er es wollte, würde es außerhalb und jenseits seiner Kraft liegen, dies zu vollbringen. Denn kein Wille vermag sich Motive zu geben oder solche zu übernehmen, die im konträren Gegensatz zu seinem bisherigen Handeln liegen und die eine vollständige Selbstentwurzelung und damit eine über menschliches Willensvermögen hinausgehende Kraft verlangen. Wie Archimedes einen Punkt außerhalb der Erde postulierte, um sie aus ihren Angeln zu heben, so muß außerhalb des menschlichen Willens eine Kraft postuliert werden, die ihm eine völlig neue Richtung ermöglicht. Sie allein vermag die natürlich-psychologische Motivationskraft des Wortes in dem Maß zu verstärken, daß religiöse Willens-

bewegungen entstehen, und die sündige Richtung des Willens durch die Gott zugewandte ersetzt wird. [1])

Entsprechend der öfter zu machenden Beobachtung, daß ein schwacher Wille durch den ins Wort gefaßten Willen stärkerer psychischer Persönlichkeiten vollständig umgebogen wird, wäre denkbar, daß die Entwurzlung und Änderung des sündigen Willens eines Menschen zurückginge auf die ins Wort gehüllte Kraft stärkerer, religiös schon geläuterter Persönlichkeiten. Religiöse am Wort gemachte Erlebnisse würden sich mithin erklären als Fernwirkungen jener großen und reinen religiösen Genies, deren psychische Kraft noch heute aufbehalten wäre in den von ihnen gesprochenen oder von ihnen handelnden Worten, sodaß die lange Kette geschichtlicher Vermittlungen ihren Wirkungen nichts abgebrochen hätte. Mancherlei Beobachtungen bei der genaueren Analyse der am Wort gemachten religiösen Erfahrungen — und sie sind hier die einzigen, auch wissenschaftlich in Betracht kommenden Instanzen, — hindern daran, dieser Gestaltung und Auffassung der Lehre von den Wortwirkungen den erwarteten Beifall zu geben. Der Mensch, der am Worte einen Bruch seines natürlichen Willens erlebt, sieht sich damit einer ihm schlechthin überlegenen Kraft gegenüber, der er rein rezeptiv, rein abhängig und auch nicht im geringsten Bruchteil mitwirkend oder frei gegenübersteht. Sie kann er darum nicht als von menschlicher, ihm in jeder Verfassung niemals schlechthin übergeordneter Seite herkommend beurteilen, die Charakteristika der absoluten göttlichen Kraft sind ihm vielmehr gegenwärtig geworden, und indem er vollständig neue Inhalte seines Willens bekam und ihm Lebensziele gesetzt wurden, die im diametralen Gegensatz zu dem, was er bisher erstrebte, stehen, hat er eine neue Schöpfung erlebt; und sie läßt sich bei ernstester Abwägung dessen, was der Menschen gesteigertste Kraft leisten kann, nicht ihr zuschreiben, sondern nur

1) Die Thatsache der Sünde ist zugleich die stärkste Instanz gegen die Annahme einer angeborenen religiösen Kraft. Denkt man beide von vornherein als nebeneinander bestehend im Herzen des Menschen, so kann das nur auf Kosten ihres Vollinhaltes geschehen. Sünde und göttliche Kraft werden dann so lange abgeschliffen und ihres gegensätzlichen Charakters beraubt, bis sie nebeneinander bestehen können. Die Annahme eines inneren Wortes verträgt sich außerdem weder mit dem Charakter des Christentums als einer geschichtlichen Größe noch mit den Ergebnissen der neueren Psychologie, die keine Summe von dem Menschen angeborenen Kräften kennt, sondern nur Fähigkeiten und Anlagen, die erst durch die Berührung mit den Eindrücken des Lebens konkreten Inhalt und Fülle bekommen.

Gott. Trotzdem das Wort mit seinem Inhalt in die Ferne geschichtlicher Vergangenheit zurückweist, wird seine Wirkung als von einer lebendigen, gegenwärtigen Kausalität ausgehend empfunden. Diesen lebendigen Wechselverkehr mit Gott als Illusion beurteilen, hieße die Religion selbst töten. An ihren Wurzeln wird sie auch da gefährdet, wo man — gewissen bald mehr, bald minder starken Tendenzen in der alten Orthodoxie folgend — den Geist seit der Inspiration in dem Umfange in die Schrift einschließt, daß man darüber seine lebendige Gegenwart vergißt; denn auch mit dieser Auffassung stehen wir vor dem deistischen, dem fernen Gott, der einmal etwas that, nun aber seine Kraft derartig an seine Mittel abtrat, das ihm zu thun in der Gegenwart nichts mehr bleibt. Jeder Monismus, der Wort und Geist, Geist und Wort miteinander identifizieren will, ist im religiösen Interesse abzulehnen. Geschichtliches Wort und gegenwärtige göttliche Kausalität sind es, die Christen schaffen.

Das biblische Zeugnis bestätigt das bisher gefundene Resultat, indem es zeigt, wie auch die erste Christenheit in Wort und Geist die schöpferischen Faktoren ihrer Entstehung sah. Eine Reihe von Aussagen der NT. Schriften führt alle religiösen Wirkungen, so vor allen den Glauben, auf das Wort, das als lebendig, als Kraft Gottes bezeichnet wird, zurück (Jak. 1, 18, 1. Petr. 1, 23—25, Röm. 1, 16; 10, 17), eine zweite Reihe von Stellen schreibt dem Geist und seiner Wirksamkeit es zu, daß wir erleuchtet und lebendig werden, und Christus unser Herr wird (Eph. 1, 17—18; 1. Kor. 12, 3; Röm. 8, 11).[1]) Diese beiden Gedanken sind in einem dritten geeint; im Wort und durchs Wort wirkt der göttliche Geist. Paulus sieht in seinem menschlichen Zeugnis von Christo eine ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως (1. Kor. 2, 4), sein Wort ist zugleich Gottes Wort (1. Thess. 2, 13), zu gleicher Zeit sind Wort und Geist zu den Thessalonichern gekommen (1. Thess. 1, 5), Gott richtet seine Mahnungen an die Menschenwelt, sich versöhnen zu lassen, durch Menschen (2. Kor. 5, 20). Die tiefsten und prinzipiell bedeutsamsten Aufschlüsse über Geist und Wort sind in den johanneischen Abschiedsreden Christi enthalten, aus

1) Weitere Stellen bei Thomasius „Christi Person und Werk“ 3. Aufl. 1888 II 255 u. Dorner „System der Christlichen Glaubenslehre“ II 799. Die obigen Ausführungen machen auch nicht entfernt den Anspruch im Sinne biblisch-theologischer Statistik vollständig zu sein, sie wollen nur die Kongruenz zwischen den Erfahrungen und ihren Deutungen bei den Christen der Gegenwart und der apostolischen Zeit aufweisen.

denen schon Luther seine besten Gedanken nahm. Das geschichtliche Werk Christi, wie es in seinem Wort vorliegt, wird stets wieder durch die göttliche Kausalität des Geistes lebendig und wirksam gemacht (Joh. 14, 26), geschichtliche Thatsachen aus dem Leben Jesu, sein Hingang zum Vater, bieten dem h. Geist Stoff und Inhalt seiner richtenden Wirksamkeit an der Welt (Joh. 16, 8—10), der Geist erweitert das Offenbarungsgebiet nicht, sondern er nimmt das, was Christus gewirkt und geschaffen hat, um es den Einzelnen zuzueignen (Joh. 16, 14).

Dieser biblische Grundriß der für unser Problem in Frage kommenden Aussagen hat uns die Bestätigung gebracht, daß zu der Erzeugung religiös-christlicher Erlebnisse das geschichtliche Wort und eine göttliche Kraft notwendig sind, aber er hat uns weiter geführt, indem er einmal dieser Kraft den Namen des Geistes verleiht und dann auf das Problem aufmerksam macht, bei der Wirkung beide nun nicht isoliert nebeneinander stehen zu lassen, sondern sie möglichst eng mit einander zu verknüpfen. [1])

Die Zuordnung speziell des Geistes zum Worte in den biblischen Aussagen, besonders in den johanneischen Abschiedsreden, fordert zu der Überlegung auf, ob irgend welche Gründe dies erfordern oder ob nur die Analogie mit menschlich-psychologischen Kategorieen es veranlaßt haben, die dem Worte zugeordnete göttliche Kraft als „Geist" zu bezeichnen. Nur durch Lehnsätze aus der Trinitätslehre könnten sich Motive für die Lösung des angedeuteten Problems finden lassen. Huldigt man mit unseren alten Dogmatikern der Anschauung, daß eine Distinktion der drei göttlichen Personen nur auf Grund der opera ad intra möglich ist, dann freilich ist nicht auszumachen, warum nicht Vater und Sohn ebenso eng verbunden werden mit dem Wort, wie der Geist. Versucht man jedoch die drei Personen dadurch gegeneinander abzugrenzen, daß ihnen besondere Thätigkeitssphären und stetige Willensbewegungen in der gesamten Offenbarungsgeschichte, wie in der Lebens- und Heilsgeschichte des einzelnen Christen zugewiesen werden, so ergibt sich — wir müssen uns hier mit rein

1) Weiter als bis zur Aufstellung des systematischen Problems auf Grund des praktischen Thatbestandes führt das Schriftzeugnis kaum. Hebr. 4, 12 redet nur von der Kräftigkeit des wirksamen Wortes, reflektiert aber nicht auf Grund oder Art, wie es dazu kommt, sagt also nichts von der dauernden Immanenz des Geistes im Wort. Allerdings ist durch diese Stelle diejenige Auffassung des Wortes ausgeschlossen, die ihm nur symbolische Bedeutung für den Intellekt und gar keine religiöse Wirksamkeit zuschreibt.

thetischen Aussagen begnügen —, daß der h. Geist diejenige göttliche Willensenergie ist, die den Ertrag des Werkes Jesu in der Geschichte fort und fort lebendig erhält und ihn dem einzelnen Menschen unter Berücksichtigung seiner besonderen Eigenart und Lage nahe bringt. Das ist aber in menschlichen Verhältnissen die Aufgabe und Leistung des Wortes, einmal Geschehenes bis in die Gegenwart lebendig zu erhalten und es dem Einzelnen in einer ihm verständlichen Weise nahe zu bringen. Ziel und Art der Wirksamkeit von Geist und Wort liegen also demnach auf derselben Linie und ihrer engen Verbindung steht kein Hindernis im Wege.

Das Wort, mit dem der Geist in Beziehung tritt, ist seiner Form nach von doppelter Art, insofern es einmal in fester, im Lauf der Jahrhunderte unveränderten Gestalt, in der h. Schrift vorliegt und indem es zum anderen fort und fort neu entsteht und erzeugt wird in der religiös lebendigen Gemeinde Jesu Christi, in der Kirche. An Schrift- wie an Kirchenwort — um uns dieser Abbreviatur zu bedienen — knüpfen in ganz gleicher Weise die Erfahrungen von der Wirksamkeit des h. Geistes in den Menschenherzen an. Demgemäß liegt die Annahme nahe, daß die formelle Stellung des Geistes zu diesen beiden Wortarten — von der verschiedenartigen Beziehung des Inhaltes von Schrift und Kirchenwort zum Geiste wird noch zu handeln sein — die gleiche ist. Sofern Schrift und Kirchenwort Gnadenmittel sind, ist ihre Verbundenheit mit dem h. Geiste eine identische. Welcher Art dieser Zusammenhang ist, läßt sich nur mit Hilfe einer deutlichen Anschauung von der Stellung Gottes zu den Geschehnissen in der Zeit beantworten. Der Geist kommt bei jedesmaliger Wirksamkeit zum Worte hinzu, so hörten wir vielfach in der geschichtlichen Darstellung, ein Gedanke, der kräftig durchgedacht zu der Vorstellung einer steten Beweglichkeit und Unruhe des Geistes führt, der so oft zu neuen Handlungen und Willensakten genötigt wird, als auf der Erde Worte religiösen Inhaltes Menschenseelen nahe treten. Diese Annahme ist aber für den unmöglich, der Gott als den ewigen, unwandelbaren und unveränderlichen kennt. Gottes Ratschlüsse und Willensakte sind von Ewigkeit, so ist auch die Stellung des Geistes zum Worte eine von Ewigkeit her festgelegte und konstante, nämlich sein Wille jedesmal zu wirken, so oft ein Wort religiösen Inhaltes entsteht. Ein Wandel und Wechsel in unseren Beziehungen zu Gott erklärt sich daraus, daß wir in eine andere Lage zu ihm kommen, der Schein, als ob der Geist zum Worte kommt,

versteht sich so, daß fort und fort neue Worte unter den unveränderlichen Willen des Geistes treten, der durch sie wirken will. Und so lange ein Wort besteht, bleibt auch der Gnadenwille des h. Geistes auf dasselbe gerichtet. Der Mensch kann zugleich nur einem Objekte oder einem Medium mit seinem Willen gegenwärtig sein, für den allgegenwärtigen Gottesgeist fällt diese Schranke fort. So ist denn die Beziehung des h. Geistes zu Schrift- und Kirchenwort der Art nach die gleiche, nur der Zeitdauer nach für uns eine verschiedene. Daß man eine Besonderheit in der Verbundenheit des Geistes mit dem Schrift- im Unterschied vom Kirchenworte festzustellen suchte, hat neben berechtigten auch sehr unberechtigte Motive. Die Fassung der Art und und Natur des Geistes mußte zu falschen Schlüssen führen; dachte man ihn sich als Kraft — ähnlich wie die mittelalterlichen Theologen die Gnade — so waren materielle Vorstellungen, die ihn als etwas Festes, Greifbares vorstellten, unvermeidlich. Das aber führte dazu, den Geist — auf Grund der berechtigten Annahme einer besonderen Beziehung des Geistes zum Inhalte der Schrift — in die Bibel zu senken, wie ein stets dort ruhendes Fluidum, und ihn, wenn überhaupt, so nur durch der Schrift Vermittlung dem Kirchenwort verbunden sein zu lassen. Eine der religiösen Empirie durchaus widersprechende Reduzierung des göttlichen Gnadenmittels auf die Schrift war die Folge und ein Beruhen des Blickes auf ihr, wie sie extra usum voll des Geistes ist. Gnadenmittel wird die Schrift aber auch erst in dem Augenblick, wo einer der Gnade Bedürftige an sie herantritt, dann ist sie es aber auch wirklich, da des h. Geistes stetiger Wille, durch sie Heil zu schaffen, sich nun auf den Einzelnen richtet, in dessen Bewußtsein das Wort der Schrift tritt. Und diese Zuversicht, die ungebrochen ist von der Furcht, daß uns jemals Wort ohne Geist — etwa auf Grund dessen, daß wir nicht prädestiniert sind — erreichen könnte, stillt unser religiöses Bedürfen in vollem Maße nach einem Mittel, in dem Gottes Gnade zu finden, wir stets gewiß sein dürfen.

Die Darstellung des Verhältnisses zwischen dem Geist einerseits und dem Kirchen- und Schriftwort anderseits war in der bisherigen Ausführung unvollständig und mit einer gewissen Abstraktion behaftet, sofern ganz von dem Inhalte des Wortes abgesehen wurde. Daraus mußte auch der Schein entstehen, als wenn Schrift und Kirchenwort in ihrer Bedeutung völlig auf die gleiche Linie gerückt würden. So aber war die Erörterung nicht gemeint. Nur mit

Worten, die einen ganz bestimmten Inhalt haben, verbindet sich der Geist. Definierten wir oben seine Aufgabe richtig dahin, daß er den Ertrag des Werkes Jesu in der Geschichte lebendig erhalten will, so ergibt sich als allgemeine Charakteristik des Inhaltes der von ihm erwählten Worte, daß sie von Jesus, seiner Person, seinem Werke handeln müssen. Ob solche Worte entstanden, konnte der h. Geist nicht dem Zufall überlassen, da es von ihrer Schöpfung abhing, ob er jemals eine Gnadenwirksamkeit auszuüben vermochte. Und so ergibt sich denn das Postulat, daß er selbst erst die Inhalte der Worte schuf, an die er seine Gnadenwirksamkeit binden wollte, d. h. aber: des heiligen Geistes Gnadenwirken setzt seine Thätigkeit als Inspirator voraus. Art und Weise, wie Umfang dieser inspiratorischen Thätigkeit des Geistes zu untersuchen, liegt außerhalb des Rahmens, den sich unsere Arbeit gesteckt hat. Uns genügt es, wenn wir aus der Lehre der Inspiration die Erkenntnis herübernehmen, daß ihr Erfolg in der heiligen Schrift vorliegt, wir also aus ihrem Inhalt eine Vorstellung zu gewinnen vermögen, welche Substanz die Worte des Gnadenmittels enthalten müssen. Da mit der apostolischen Zeit, die auf Grund der Offenbarung Gottes erfolgende Schöpfung ihrer Urkunden durch den Geist abgeschlossen vorliegt, können spätere Zeiten substanziell nichts Neues schaffen. Des h. Geistes Wille ist immer darauf gerichtet, durch Worte gleichen Inhaltes wie die Schrift zu wirken, d. h. er tritt nur mit dem in der späteren Gemeinde produzierten Kirchenwort in Verbindung, das seinen Zusammenhang und sein Entstammtsein aus dem Inhalt der Schrift aufzuzeigen vermag. An der sinnlichen, buchstäblichen Formulierung der göttlichen Wahrheit hängt des Geistes Gnadenwirksamkeit nicht, und eine Statistik in der christlichen Gemeinde, wer durch ein Schriftwort oder wer durch ein Zeugnis der Kirche einen ewigen Anstoß erhielt, dürfte nicht zu Ungunsten des zweiten Weges ausfallen. Die Schwierigkeiten beginnen erst in dem Augenblick, wo es gilt praktische Normen aufzustellen, nach denen Vorhandensein oder Fehlen der substantiellen Identität zwischen Schrift- und Kirchenwort festgestellt oder wenigstens eine äußerste Grenzlinie gezeichnet werden soll, bis zu welcher Differenz von Schrift- und Kirchenwort man noch eine Wirksamkeit des letzteren annehmen darf. Die Geschichte lehrt ja nur zu deutlich, wie mit wechselnden Formen auch die Inhalte sich wandeln; in der Kirche ist darum stets das Suchen nach Antworten lebendig geblieben auf die Frage, in welchem Maße reine Lehre Bedingung ist, religiös-

christliches Leben zu erzeugen. Ein Überblick über die Resultate dieser Bemühungen bis zur Gegenwart muß notwendig skeptisch stimmen; wie sauer war nicht die Anstrengung der alten Dogmatiker bei der Abgrenzung der Articuli fundamentales et non fundamentales und wie wenig befriedigend ist der Ertrag! Im praktischen Leben der Kirche müssen ja diese Versuche immer von neuem gemacht werden und eine Lösung als die jeweilig geltende anerkannt werden, aber die Theorie wird darauf verzichten müssen, klar und greifbar den Umfang der Vorstellungen zu bestimmen, durch die der h. Geist es vermag, in der Menschen Herzen ein neues Leben zu entzünden. Dafür gibt es nur ein sicheres Kriterium, das ist der Erfolg; diejenigen Worte, durch die Menschen die volle Wendung zu Gott hin ermöglicht wurde, die sind in genügendem Maße mit biblischem Inhalt gesättigt gewesen. Diesen Erfolg aber, selbst a posteriori festzustellen, wird uns kaum in einem oder dem anderen Falle möglich sein, das bleibt Gott und uns vielleicht in der academia coelestis vorbehalten.

Gelingt es so auch nicht, die Art des Wortinhaltes genau zu bestimmen, so ist doch die Thatsache, daß der Geist durch ein mit einem bestimmten Inhalte, — der selbst wieder auf des Geistes Thätigkeit zurückgeht —, erfülltes Wort wirkt, von großer Bedeutung, um das Verhältnis von Wort und Geist noch genauer zu bestimmen. Der Geist wirkt in der Richtung, welche die natürlich-psychologische Motivationskraft des Wortes durch die Erzeugung der ihr kongruenten Gedanken andeutet; er verstärkt sie,[1]) in dem Maße, daß religiöse Willensbewegungen zu entstehen vermögen. Das aber war auch der Sinn der Lutherschen Formel von causa und instrumentum, daß die dem Worte eignende Instrumentalkraft vom Geist als Mittel benutzt wird, durch welche er in die Herzen der Menschen eintritt.[2]) Der Erfolg begreift sich als Werk des Geistes, bedingt durch die eigenartige Kraft des von ihm geschaffenen Mittels.[3])

---

1) Die Notwendigkeit dieser Verstärkung beziehungsweise Verlängerung der natürlich-psychologischen Motivationskraft des Wortes durch den Geist wurde oben S. 300 ff. zu begründen versucht.

2) Über den näheren Sinn und die Vorstellbarkeit dieser Formel cf. S. 44 ff.

3) Von welcher Bedeutung die eigenartige Instrumentalkraft des Wortes ist, erprobt sich am besten an der Beobachtung des verschiedenartigen religiösen Resultates, das derselbe Geist erzeugt, je nach dem er durch Gesetz oder Evangelium wirkt.

Diese außerordentlich enge Verbindung von Geist und Wort, die bedingt ist sowohl durch den Willen des Geistes, stets durchs Wort als sein instrumentum zu wirken, wie aus dem Bedarf des Wortes nach der Verstärkung seiner Kraft durch den Geist, leidet keine Isolierung beider von einander. Das ist von großem Wert für das ungebrochene Zutrauen zu dem Gnadenmittel des Wortes, aber es macht auch die Erklärung des Phänomens seiner häufigen Wirkungslosigkeit bedeutend schwieriger; die Auskunft, daß sich viele Menschen — etwa auf Grund der Prädestination — nur dem Worte, aber nicht dem Geiste gegenüber sehen und darum keine religiösen Wirkungen erleben, ist für uns ausgeschlossen. Wir müssen uns darum nach anderen Wegen umsehen, um die Wirkungslosigkeit von Wort und Geist zu erklären. Um den richtigen Weg zu finden, wird eine genauere Verständigung darüber vorhergehen müssen, wann denn von einer Wirkungslosigkeit des Wortes geredet werden darf. Wirkungslosigkeit des Wortes ist nun keineswegs da schon zu konstatieren, wo gleichzeitige Wirkungen ausbleiben. Der Mensch erlebt nämlich vielfach in den Augenblicken die Realität seiner Beziehungen zu Gott, wo jegliche Beschäftigung mit dem Gnadenmittel fehlt und wo ihn vielleicht nur „stumme Fügungen“ des Schicksals erreichen. Bei solchen Begebnissen liegt es nahe, sie auf eine unvermittelte Berührung mit dem Geiste zurückzuführen, und die Schwärmer haben diese Beobachtung reichlich zu Gunsten ihrer Theorieen verwandt. Aber Luther hat schon gezeigt, daß Berührung mit dem Wort und Wirkung desselben durchaus nicht gleichzeitig zu sein brauchen, sondern daß das einmal in den Menschen eingegangene Wort dort lange, verbunden mit dem Willen des Geistes zu einer Wirksamkeit, verharren kann, um erst später bei einer gegebenen Sollizitation sein Werk zu thun. Von der modernen Psychologie und ihren Theorieen, sonderlich über das Wesen des Gedächtnisses werden diese Gedanken in vollem Umfange als haltbar erwiesen. Erdmann (l. c. S. 466) bezeichnet es als „ein Postulat für jede mögliche Hypothese über das Gedächtnis, daß von den Bewußtseinsinhalten, welche infolge des Bewußtseinswechsels unbewußt geworden sind, Residuen oder Spuren irgendwelcher Art in assoziativen Zusammenhängen beharren, d. i. in Zusammenhängen, welche es möglich machen, daß ein einzelnes gegebenes Glied eines solchen Zusammenhanges andere Glieder ebendesselben reproduziert, in dem die ihm eigene Erregung auf diese Glieder übertragen wird.“ Auf unsere Frage angewandt, ergibt sich

also die Möglichkeit, daß mancherlei Worte in unserem Gedächtnis aufbewahrt sind, die auf Grund einer Sollizitation zur Auswirkung ihrer erregenden Kraft in irgend einem späteren Zeitmomente kommen können, ohne daß der Mensch mit bewußter Klarheit sich an den Augenblick zu erinnern vermöchte, wo dies Wort in sein Inneres trat. [1])

Wurde durch diese Erkenntnis der häufig erst später eintretenden Wirksamkeit des Wortes auch die Zahl der Fälle, in denen das Gnadenmittel erfolglos bleibt, in etwas herabgemindert, so bleiben doch ungezählte Male zurück, in denen der Geist seine Absicht, durch das Wort etwas zu wirken, nicht erreicht. Zur Erklärung dieses Thatbestandes haben wir an die an früherer Stelle (S. 297 ff.) gemachten Ausführungen über die Bedingung jeder Wortwirksamkeit wieder anzuknüpfen, denn auch Gott kann und will nur durchs gehörte und verstandene Wort wirken. Dies intellektuelle Verständnis des Wortes ist aber jedem Menschen, der im Vollbesitz seiner schöpfungsmäßigen geistigen Organisation ist, in dem Maße zugänglich, daß er so viel von dem Worte verstehen kann, wie für ihn gemäß seiner individuellen Lage und dem ihm von Gott erteilten Pfunde nötig ist, um religiöse Begriffe und damit die Vorbedingungen zu religiösen Willenshandlungen zu erhalten. Kommt es soweit nicht, so liegt auf der Seite des Menschen eine Verschuldung gegen den Schöpfergott vor, dessen Gaben er nur in willkürlich beschränktem Maße gebraucht. Denn in den zum Heile notwendigen Dingen besitzt die Schrift, wie die alte Dogmatik mit Recht festgestellt hat, eine solche perspicuitas, daß ihrem Inhalte entsprechende Begriffsbilder entstehen können. Und vom Kirchenwort wird sich das auch behaupten lassen, wenn auch die besondere Abhängigkeit seiner Wirkung von seinen Trägern noch unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen wird. Setzen wir nunmehr das Wort als wirklich gehörtes und verstandenes voraus, so ist damit die Möglichkeit gegeben, daß es in Kraft des h. Geistes sein Ziel, nämlich die Erzeugung religiöser Willensbewegungen erreiche. Mehr aber auch nicht, denn der mit dem Wort verbundene Geist will niemals als magische Kraft wirken, unter Ignorierung der

1) So gehen auch alle die dem Wort am leichtesten entzogenen Erfahrungen eines reifenden Christen dennoch auf eine frühere Beziehung zu dem Worte zurück. Der Stand und das Bewußtsein der Kindschaft würde im Menschen nie entstehen, wenn uns nicht der Geist im Worte entgegengetreten wäre als der, welcher uns die Kindschaft zueignen wollte.

mit Freiheit begabten psychologischen Organisation des Menschen. Die Berücksichtigung der menschlichen Freiheit könnte nun so gedacht werden, wie es Melanchthon und andere gethan haben, daß erst der Mensch mit seinem Willen positiv den Zweck des heiligen Geistes bejahen und in den seinen umwandeln müsse. Dieser Anschauung widerspricht aber die religiöse Beurteilung des Menschen in seinem Sündenzustande, in dem er schlechthin unfähig erscheint etwas zu seiner Erlösung zu thun (cf. die Ausführungen S. 300 ff.). Dann aber bleibt nur die Möglichkeit, die menschliche Freiheit und die geistige Art der Wirksamkeit des Gnadenmittels aufrecht zu erhalten, übrig, daß man dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, die für den Empfang der göttlichen Gaben notwendige Rezeptivität zu verweigern. Dies Nichtsinsichwirkenlassenwollen entmächtigt auch den h. Geist. Spielt man die Lösung des Problems freilich auf die Machtfrage hinaus, wer der stärkere von beiden ist, Gottes Geist oder der menschliche Wille, so ergäbe sich fraglos das Resultat, daß Gottes Wille mächtig genug wäre, den Menschen auch ohne seine Rezeptivität zu wandeln; aber eine derartige Argumentation verfährt rein spekulativ, ohne zu beachten, in welchen Grenzen Gott seine Macht durch die von ihm herrührenden Schöpfungs- und Erlösungsordnungen eingeschlossen hat. Und entsprechend seinem Wirken im concursus — mit den freien Ursachen in freier Weise — ist es auf dem Gebiet der Erlösung sein Wille gewesen, ein solches Mittel seiner Gnadenwirksamkeit zu wählen, daß auf die geistige Art des Menschen Rücksicht nimmt und nicht als mechanische Kraft wirkt, sondern die Möglichkeit offen läßt, ihm die Aufnahme zu verweigern.

Die zur Aufnahme seiner Gnade erforderliche Rezeptivität will Gott in und mit der Wirksamkeit seines Gnadenmittels geben, das aber sagt nichts anderes, als daß Wort und Geist Glauben schenken. Denn Glaube ist zunächst weiter nichts als Rezeptivität, als das Organ zur Hinnahme der göttlichen Wirkungen. Glaube und Gnadenmittel — oder, wie die reformatorischen Männer lieber sagten, die promissio als Inhalt des Gnadenmittels — sind Korrelata; der Glaube hängt am Worte und nachdem er einmal durch dasselbe entstanden ist, löst er sich dennoch nimmer von dem Gnadenmittel. Die, bei denen das Gnadenmittel sein Ziel, den Glauben, erreicht hat, bilden die Gemeinschaft derer, in denen Jesus Christus fort und fort lebendig ist, und die er mit dem Trieb steter Aktivität erfüllt, indem er sie lieben lehrt. Und weil die Liebe darauf ausgeht, dem Nächsten das

Höchste, was man selbst besitzt, zu bringen, entsteht in der Gemeinde der Glaubenden die stetige Tendenz den Glauben auszubreiten, und in der Umschau nach Mitteln zur Realisierung dieses Zieles greift sie zu dem gleichen Mittel, durch das sie selbst das wurde, was sie ist, d. h. aber zum Worte. So entsteht innerhalb der Gemeinde fort und fort Wort, das der h. Geist dann mit seiner Wirksamkeit begleiten will; Menschen, irrtumsfähige und sündige Menschen sind Träger dieses Wortes, vermögen sie wirklich Leiter der göttlichen Kraft zu sein, oder werden nicht vielmehr die brüchigen Gefäße den guten Inhalt verschütten? Zwei verschiedene Auffassungen stehen sich in der Beurteilung dieser Frage — man kann fast sagen — seit dem Beginn der Kirchengeschichte gegenüber. Die Einen meinen: Gottes Wort wirkt immer, ganz gleich durch welches Medium. Die anderen sagen, daß ein unsittlicher, unreligiöser Mensch anderen das nicht vermitteln kann, was er selbst nicht besitzt. In beiden Auffassungen spiegeln sich starke religiöse und sittliche Interessen wieder; die einen mögen nicht von den nur schwer zu kontrollierenden, sittlichen und religiösen Beschaffenheiten eines Menschen ihre Gewißheit abhängig machen, daß Gott mit ihnen handeln will, und die anderen erwarten, daß Gott in denen, die er zu Vermittlern seiner Gnade macht, zuerst selbst den Beweis des Geistes und der Kraft führen wird. Indem man so diese an sich durchaus richtigen Axiome gegen einander in die Wagschalen warf, ist man in der Lösung des Problems auch nicht einen Schritt weiter gekommen. Sie wird darum mit anderen Mitteln zu suchen sein, nämlich mit den aus der Beobachtung der religiösen Empirie zu gewinnenden Ergebnissen. Bei einer großen Zahl von religiösen Anregungen, die wir durch menschliche Vermittlung — etwa durch Schrift oder Druck — empfangen, stellen wir uns die Frage gar nicht, ob wir es mit den Äußerungen einer sittlichen und religiösen Persönlichkeit zu thun haben, und selbst wenn sie uns kommt, wird sich damit sehr häufig sofort das Bewußtsein verbinden, daß es uns durchaus an Mitteln fehlt, um sie jemals ausreichend zu beantworten. Das uns unbekannte Moment irgend eines Thatbestandes vermag aber keine für uns meßbaren Abänderungen seiner sonstigen Wirkungen zu erzeugen; so ist also die sittliche und religiöse Stellung eines Wortträgers — diesen Ausdruck nicht etwa nur im Sinne eines kirchlichen Amtsträgers — so lange für die Wirkungen seiner Worte auf uns irrelevant, als sie uns unbekannt ist. Nur in den Fällen, wo wir eine deutliche Anschauung von ihr zu haben

glauben, kann sie den Eindruck des Gnadenmittels beeinflussen. Zahlreiche Beispiele aus der Empirie bestätigen, daß Gotteswirkungen von einer unethischen Persönlichkeit ausgingen, so lange sie nicht als solche bekannt war. Sowie aber der Ruf ihres christlichen Charakters dahinschwand, verloren sich auch ihre Wirkungen. Gilt irgend ein Träger des göttlichen Gnadenmittels als ein „Heuchler" — ob mit Recht oder Unrecht ist für den Erfolg gleich — so ist eine doppelte Stellung des Hörers möglich. Entweder, vermag sich der Zuhörer über sein Wissen von der ihm gegenübertretenden Person hinweg zu setzen und allein seine Aufmerksamkeit auf den Inhalt der Worte zu richten, dann steht er ausschließlich der ungebrochenen Kraft des göttlichen Wortes gegenüber, oder die ganze Aufmerksamkeit des Hörers konzentriert sich auf die Feststellung der Distanz zwischen den Worten und der Persönlichkeit des Redenden; in diesem Falle wird Gottes Wort überhaupt nicht gehört, indem bei seinem Klange keine ihm entsprechenden religiösen Vorstellungsbilder ausgelöst werden; der Mensch befindet sich — dies Mal aber ohne seine Schuld — in der gleichen oben gezeichneten (cf. S. 297 ff. u. 308) Lage, daß die natürlich psychologischen Vorbedingungen der Wortwirksamkeit nicht erfüllt sind. Die als unethisch und unreligiös erkannte Persönlichkeit des Wortträgers vermag also diejenigen unter ihren Hörern, die auf diesen Thatbestand ihr Augenmerk richten, daran zu hindern, Gottes Wort als Gottes Wort zu hören. Umgekehrt kann eine religiöse Persönlichkeit bei den Zuhörern, die einen Eindruck von der Harmonie zwischen Verkündigung und Verkündiger haben, die natürlich-psychologische Wirkung des Wortes steigern — das hatten Luther wie Calvin sehr wohl beachtet — aber über den entscheidenden Punkt, wo aus Vorstellungen Willensbewegungen werden, hilft auch die Kraft der geheiligsten Person nicht hinüber, sondern allein der Allmachtswille des mit dem Wort verbundenen Geistes. — Unsere Betrachtung hat nicht eine so einfache Lösung gebracht, wie sie in der kirchlich-orthodoxen oder in der ethisch-pietistischen Formel vorliegt, aber vielleicht entspricht sie in ihrer Kompliziertheit mehr der Wirklichkeit des religiösen Lebens.

Innerhalb der christlichen Kirche ist das Wort nicht das einzige Gnadenmittel, auch die Sakramente beanspruchen mit dem göttlichen Geist verbunden zu sein. Art und Weise ihres Zusammenhanges mit dem Geist festzustellen, geht über die Grenze dessen hinaus, was unsere Untersuchung leisten wollte, die ihrerseits allerdings zwei in

die Sakramentslehre einschneidende Erträgnisse abwirft. Indem das Wort das einzige Mittel ist, das den Zusammenhang mit den Thatsachen der Heilsgeschichte in einer für den Christen verständlichen Weise herzustellen vermag, ist kein Sakrament ohne Wort vorstellbar. Und indem das Wort dem Christen die ganze Fülle der göttlichen Gnade vermittelt, kann den Sakramenten kein das Wort qualitativ überbietender Gnadeninhalt zugesprochen werden.

Wird das Resultat der dogmatischen Untersuchung zur Lehre vom Gnadenmittel des Wortes verglichen mit einem der in der geschichtlichen Darstellung aufgetretenen Lehrtypen, so wird sich ergeben, daß die Verwandtschaft mit den Gedanken Luthers die größte ist.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.